موج زخود رسته

مجموعه مقالات همایش بین المللی بزرگداشت یکصد و سی و دومین سال

تولد علامه اقبال لاهوری

(الف – ص)

به کوشش:

دکتر مریم شعبانزاده

مرکز مطالعات شبه قاره و آسیای جنوبی

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

مرکز مطالعات و همکاری علمی بین المللی
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

دانشگاه سیستان وبلوچستان

شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۵۱۴۵-۰۷-۶

تقدیم به کتابخانه ادبیات
تا با نشر مورد استفاده خوانندگان قرار گیرد
محمدرضا [illegible]
۲۲/۱۲/۱۳۸۸

تاسیس ۱۳۷۶
کتابخانه تخصصی ادبیات

بسم الله الرحمن الرحیم

مجموعه مقالات

همایش بین المللی بزرگداشت یکصد و سی و دومین سال تولد علامه اقبال لاهوری

(۷-۵ اسفند ماه ۱۳۸۸/ ۲۶-۲۴ فوریه ی ۲۰۱۰ م)

جلد اول (الف — ص)

دانشگاه سیستان و باوچستان
مرکز مطالعات شبه قاره و آسیای جنوبی
بهمن ۱۳۸۸

۳۳۳۸۰

اقبال لاهوری، محمد ۱۸۷۷ – ۱۹۳۸م/ ۱۲۵۶/۱۲۵۲ ۰ ۱۳۱۷ ه.ق
عنوان : موج زخودرسته
مجموعه مقالات فارسی همایش بین المللی علامه اقبال لاهوری
الف- شعبانزاده، مریم، گردآوری و تنظیم جلد اول (الف – ص)
ب- زهرازاده ، محمد علی، گردآوری و تنظیم ، جلد دوم (ض – ی)
۲ ص
ISBN :۹۷۸ – ۶۰۰ – ۵۱۴۵ – ۰۷ -۶

عنوان : موج زخود رسته (مجموعه مقالات همایش بین المللی علامه اقبال لاهوری)
ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان، مرکز مطالعات شبه قاره
نوبت چاپ : اول، زمستان ۱۳۸۸
شمارگان : ۱۰۰۰ نسخه
چاپ : چاپخانهٔ المهدی دانشگاه سیستان وبلوچستان
شابک : ۶- ۰۷ – ۵۱۴۵ – ۶۰۰ – ۹۷۸
بهای دوره ی دو جلدی: ۱۵۰۰۰۰ریال
آدرس: زاهدان – دانشگاه سیستان وبلوچستان ، مرکز مطالعات شبه قاره و آسیای جنوبی
تلفن : ۲۴۳۰۱۰۲ – ۰۵۴۱ نمابر: ۲۴۳۳۱۰۰ – ۰۵۴۱

اعضای کمیتهٔ علمی همایش

- دکتررضا مصطفوی سبزواری	دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر عباس کی منش	دانشگاه تهران
- دکترحکیمه دبیران	دانشگاه تربیت معلم
- دکتر تقی وحیدیان کامیار	دانشگاه فردوسی مشهد
- دکترمریم خلیلی جهانتیغ	دانشگاه سیستان وبلوچستان
- دکترشریف حسین قاسمی	دانشگاه دهلی
- دکترسهیلا موسوی سیرجانی	دانشگاه آزاد – تهران جنوب
- دکترمحمدحسین کریمی	دانشگاه شیراز
- دکترمحمد بارانی	دانشگاه سیستان وبلوچستان
- دکترمحمدامیر مشهدی	دانشگاه سیستان وبلوچستان
- دکترمحمدعلی محمودی	دانشگاه سیستان وبلوچستان
- دکترمریم شعبانزاده	دانشگاه سیستان وبلوچستان
- دکترمحمدعلی زهرا زاده	دانشگاه سیستان وبلوچستان
- دکترسیده زهرا فایزه میرزا	دانشگاه کراچی
- دکترمحمدمهدی توسلی	دانشگاه سیستان و بلوچستان
- دکترمهوش واحد دوست	دانشگاه ارومیه
- دکترمحمود درگاهی	دانشگاه زنجان
- دکترمحمد بهنام فر	دانشگاه بیرجند
- دکترعلی کمیل قزلباش	دانشگاه بلوچستان

فهرست

عنوان | صفحه

پیشگفتار.. ۱۲

– محب علی آبسالان

عیسای مشرقی.. ۱۵

– محمود رضا اسفندیار

تصوف و نقد آن از دیدگاه مولوی و اقبال.. ۴۴

– جلال الحفناوی

استدعاء شخصیات الموروث الدینی فی دیوان«بال جبریل» لمحمد اقبال ۶۰

– فاطمه الهامی

حیات جاودان اندرستیز است.. ۹۲

– جهانگیرامیری

پرتوی از خرد ناب اقبال در آیینهٔ اشعار او.. ۱۱۹

– عبدالعلی اویسی

تاملی بر اندیشه ی اقبال درجاوید نامه.. ۱۳۴

– حسن بساک

مولوی، شمس راه اقبال به عالم ارواح.. ۱۴۴

– سیّد احمد پارسا

بررسی موانع بیداری وپیشرفت جوامع اسلامی ازدیدگاه اقبال لاهوری.. ۱۶۰

– محمدعلی پشت دار

مولانا، راوی رؤیا و الهام شاعرانه ی اقبال لاهوری.. ۱۷۱

– احد پیشگر

تأثّر علاّمه اقبال لاهوری از موسیقی و معنای غزلیّات حافظ.. ۱۹۰

– محمد مهدی توسلی

هند، اقبال، پاکستان: نقد تاریخی (از ۱۸۷۳ تا ۱۹۳۸م).. ۲۰۵

- نرگس جابری نسب
خیال در آیینه شعر اقبال........................ ۲۲۴
- احمد جانسیز
بنیادهای فلسفه ی سیاسی اقبال........................ ۲۵۱
- حبیب جدیدالاسلامی
موسیقی ..رونی و موسیقی درونی در زبور عجم........................ ۲۶۹
- چاند بی بی
اقبال شاعری به تمام معنا........................ ۲۹۳
- محمدرضاچراغی
تاثیر پذیری اقبال ازحافظ ودیگر شعرای فارسی گوی ایران........................ ۳۰۸
- شاهد چوهدری
اقبال کیست؟........................ ۳۵۵
- سید علی رضا حجازی
اقبال اقبال به تجلی قرآن وحدیث در اشعارش........................ ۳۷۷
- سعید حسام‌پور
پژوهشی تطبیقی در منابع اروپایی جاویدنامه........................ ۳۹۱
- عباسیان حسینی
سبک و درونمایه شعر فارسی اقبال لاهوری........................ ۴۱۳
- محمد حسین حسینی
اقبال چراغ لاله........................ ۴۲۳
- فرشته حیدری
۲ صور خیال در غزلیات «**زبور عجم» اقبال لاهوری**»........................ ۴۳۲
- شهلا خلیل **اللهی**
فقر بر دو حرف لا اله پیچیدن است........................ ۴۵۸
- فریده داودی مقدم
دوگانگی شخصیت ابلیس و شیطان در اشعار فارسی اقبال........................ ۴۷۱

- محمود درگاهی
اقبال و حافظ ۴۸۸
- مهدی دهرامی
بررسی تشبیه و اغراض هنری آن در شعر اقبال لاهوری ۵۰۸
- حیدرعلی دهمرده
انسان از نظرگاه اقبال ۵۲۶
ابوالقاسم رادفر
اقبال در راه حافظ ۵۳۹
- صغری رحیمی غیاثی
بررسی موسیقی دفتر زبور عجم اقبال لاهوری ۵۵۴
- عبدالله رسول نژاد
بازتاب اندیشه ها ی شگرف توحیدی اقبال در تفسیر سوره ی اخلاص ۵۵۷
- رضا رضائی
پیوندهای مشترک نهضت های رهایی بخش در خاورمیانه و مشرق زمین ۵۹۳
- هادی رضوان
گذری بر تجربه عرفانی در منظومه معرفتی اقبال ۶۰۳
- سعیده رضی خادمی
مبارزه با استعمار ۶۲۲
- غلامعلی زارع
بررسی،تحلیل و مقایسه مبانی وطن دوستی درشعر اقبال باشاعران معاصر او درایران ۶۳۳
- محمد زارعی
اقبال و اهلبیت علیهم السلام ۶۵۲
- محمد علی زهرازاده
گرایشات هرموتیکی اقبال ۶۷۰
- علی اکبر سام خانیانی
میراث محبت و مدارا در طرح حرم (آرمانشهر اقبال لاهوری) ۶۹۶

- وحید سبزیان پور
سایه های پیدا و پنهان قرآن در اشعار اقبال لاهوری............................ ۷۱۸
- کریم بخش سجادی راد
اقبال وآرمانشهر او.. ۷۳۴
- عباس سرافرازی
تاثیر گذاری محمداقبال لاهوری برمتفکران وانقلاب اسلامی ایران............................ ۷۴۶
- حسن سرباز
محمد اقبال لاهوری و اندیشه ی وحدت جهان اسلام............................ ۷۶۲
- پریچهر سلطانی
اقبال لاهوری وسیاست.. ۷۷۴
- شهلا سلیم نوری
فکرِ جاودانی اقبال در پرتو جاوید نامه.. ۷۸۶
- اکبر شامیان ساروکلائی
قابل در اشعار فارسی اقبال لاهوری.. ۷۹۹
- غلامحسین شریفی ولدانی
بیا که قاعده آسمان بگردانیم.. ۸۲۱
- مهدی شریفیان
بررسی لفظ و معنا در اشعار اقبال لاهوری.. ۸۳۲
- مریم شعبانزاده
اقبال و عشق عارفانه.. ۸۵۱
- اکبر شعبانی
بررسی ویژگی های زبانی شعر اقبال.. ۸۷۰
- محسن شیوانسب
«تأثیرپذیری علامه اقبال لاهوری ازاندیشه‌های مولانا جلال الدین محمد بلخی»............ ۸۸۳
- قاسم صافی
نیاز جهان امروز به افکار محمد اقبال.. ۹۰۰

- کورش صالحی
غرب وشرق درنگاه اقبال لاهوری.. ۹۰۹
- قاسم صحرائی
تأملی در شعر اقبال و دغدغه‌های او بر اساس سبک‌شناسی تکوینی.................... ۹۲۹
- علی صفایی
بررسی نگاه انتقادی علامه اقبال نسبت به مفاهیم صوفیانه و عارفانه.................... ۹۴۵
- حمید صمصام
مبانی فلسفه ی خودی در اسرار و رموز.. ۹۶۰
- محمد حسن صنعتی
-اقبال و تأثُرها و تأثیرهایش.. ۹۸۲
- علی ضیاء الدینی
بررسی جهان بینی اقبال از دیدگاه جامعه شناسی.. ۹۹۸
- یوسف عالی عباس آباد
تحلیل جاوید نامه ی اقبال لاهوری.. ۱۰۲۷
- محمود عباسی
از «اسرار خودی» تا «رموز بیخودی.. ۱۰۶۱
- طیبه عباسی
سبک شناسی در اشعار محمد اقبال لاهوری.. ۱۰۷۷
- هدی عرب زاده
جوانبی از رابطه ی مضامین ادبی و آراء فلسفی اقبال لاهوری.. ۱۰۹۹
- محمد رضا عزیزی پور
انسان کامل از دیدگاه اقبال و صدر المتألهین.. ۱۱۱۶
- فریبا عطا شیبانی
جلوه هایی از شباهت اندیشه های اقبال لاهوری و مولانا.. ۱۱۴۰

- زهرا علیزاده بیرجندی

عناصر نفی جهان شمولی تمدن غرب در گفتمان اقبال لاهوری........................ ۱۱۵۲

- علی علیزاده

تأثیر زبان و ادب فارسی بر اندیشه و شعر اقبال.. ۱۱۶۶

- علی فتح اللهی

رموز نیل به خودآگاهی در نظام فکری اقبال لاهوری.. ۱۱۸۴

- زین العابدین فرامرزی

نظریه اسرارخودی (اقبال) درآیینه ی آیات و تفاسیر قرآنی................................ ۱۲۰۸

- حسین فرزانه پور

تحلیل و بررسی ماهیت هویت اسلامی دراندیشه سیاسی علامه محمد اقبال لاهوری..... ۱۲۳۴

- مرتضی فلاح

اقبال لاهوری و مُلای رومی.. ۱۲۴۹

- فاطمه قاسمی

اقبال پیرو عارفان مدافع ابلیس.. ۱۲۷۰

- معصومه قربانی ورکلایی

اقبال و آرمان شهر او.. ۱۲۸۷

- عمرالنساء کازاکوا

محمّد اقبال و جلال‌الدّین بلخی... ۱۳۰۰

- غلامرضا کافی

شاخص‌های ادبیات بیداری و پایداری در شعر اقبال لاهوری................................. ۱۳۱۱

- راجندر کمار

اهمیت انسان در شعر اقبال.. ۱۳۲۸

- سید محمدباقر کمال الدینی

جاویدنامه، نام جاوید اقبال.. ۱۳۳۷

- علی کمیل قزلباش
اقبال از تولد تا آثار.. ۱۳۴۳
- شهناز فلاحتی کهخا ژاله
گزیده ای از واژه های نجومی در شعر اقبال.. ۱۳۷۱
- محمدکاظم کهدویی
محورهای اندیشگی اقبال.. ۱۳۸۴
- حسین کیانی
تاثیر پذیری جاوید نامه از منابع اسلامی فارسی و عربی.. ۱۴۰۶
- عباس کی منش
شمشیر نور(پژوهشی کوتاه پیرامون تعلیمات استاد ایرانی تبار اقبال لاهوری)............ ۱۴۲۴
- احمد رضا کیخا فرزانه
اقبال ستاره بلند حکمت و عرفان مثبت.. ۱۴۴۷
- محمد آصف گلزاد
ویژگی های انسان سالاری درکلام اقبال.. ۱۴۷۸
- فرشته محجوب
قاعده افزایی در اشعار اقبال لاهوری.. ۱۴۹۰
- عبدالرضا مدرس زاده
نگاهی سبک شناختی به غزلیات اقبال لاهوری(سبک اقبال)...................................... ۱۵۰۶
-محمد رضا مشهدی
زیبایی شناختی غزل های می باقی اقبال و غزل های حافظ...................................... ۱۵۲۶
- محمد امیر مشهدی
موسیقی بیرونی و کناری در غزل های می باقی اقبال و غزل های حافظ..................... ۱۵۴۱
- پروین دخت مشهور
ابلیس در شعر اقبال لاهوری و عطار نیشابوری.. ۱۵۵۸

- رضا مصطفوی سبزواری
علامه ی اقبال لاهوری و ایران ۱۵۷۱
- سید محمد رضی مصطفوی نیا
جایگاه زن از دیدگاه اقبال وبهار ۱۵۸۳
- شاه محمد مصلح
علامه اقبال لاهوری و گزینش زبان فارسی ۱۶۰۲
- مسلم مظفری
سهمی از کنایات اقبال لاهوری ۱۶۱۲
- غلام معین الدین
زمین" و "آسمان" و "سرعیش جاویدانی" در شعر اقبال ۱۶۲۷
- میرزا ملااحمد
بزرگی انسان از نگاه محمد اقبال ۱۶۳۸
- محمّدرضا موحّدی
مفهوم «آزادگی» و نمونه کامل آن از دیدگاه اقبال لاهوری ۱۶۴۷
- سهیلا موسوی سیرجانی
اقبال در مقام رضا(یقین، اختیار و محبت در منزل رضا) ۱۶۵۷
- طاهره مهاجرشیخی
بررسی برخی هماهنگی های اندیشه ی حافظ و اقبال ۱۶۷۷
- محمد مهدی پور
تأملی در رموز بیخودی(اثر اقبال لاهوری) ۱۶۹۴
- محمود مهرآوران
قرآن در شعر اقبال لاهوری ۱۷۰۳
- فائزه زهرا میرزا
ایران گرایی در شعر اقبال ۱۷۲۵

- فرامرز میرزایی
بینامتنی (تناص) قرآنی و اشعار اقبال لاهوری.. ۱۷۵۰
- پرویز رضا میرلطفی
بررسی گفتمان بازگشت به خویشتن در اندیشه سیاسی اقبال....................................... ۱۷۷۵
- مجید نجاتی
تبلور عاطفه و اندیشه در موسیقی شعر اقبال لاهوری.. ۱۷۹۴
- محمد رضا نجاریان
حسن انداز بیان از من مجو هنجارگریزی فصاحت محور در مثنویات اقبال)................ ۱۸۱۴
- ایرج نظری
علل عقب ماندگی مسلمانان از دیدگاه اقبال لاهوری.. ۱۸۴۸
- فاطمه نگاری
توصیه های اقبال برای انسان شدن ۱۸۶۷
- خورشید نوروزی
اغراض جانبی تلمیح در اسرار خودی و رموز بیخودی.. ۱۸۸۷
- عبدالله واثق عباسی
سیمای پیامبران در آینه ی شعر اقبال... ۱۹۰۷
- یوسف علی یوسف نژاد
فشردگی و شکست واژگان در شعر علامه اقبال.. ۱۹۲۹
- محمد حسین یمین
اقبال از مشتاقان فرهنگ و کشور کهن سال افغانستان.. ۱۹۴۲

پیش گفتار

یکی از رسالت های فرهنگی مهم مرکز مطالعات شبه قاره برگزاری کنفرانس های بین المللی درمعرفی بزرگان و مشاهیر شبه قاره است که از طریق آن می توان پیوند میان ملت ایران و کشورهای شبه قاره را بیشتر ومحکم تر ساخت. یکی از این اندیشمندان و مشاهیر که حق بزرگی بر گردن جوامع اسلامی دارد علامه اقبال لاهوری است. او شخصیتی چندبُعدی داشت که بواسطه ی آن نقشی بسیار مؤثر در جریان های فکری و حرکت های آزادی خواهی واستقلال طلبی شبه قاره ایفاکرد. ازچهارسالگی تحت نظرمولاناغلام حسن به فراگیری قرآن کریم پرداخت و از پنج سالگی به یادگیری زبان و ادبیات اردو، فارسی و عربی روی آوردو با مقدمات علوم اسلامی و معارف قرآنی آشناشد. سپس واردمدرسه مبلغان اسکاتلندی درسیالکوت گشت. دراین مدرسه استاد او سیدمیرحسن، مردی دانشمند وعالم به علوم قدیم و جدید بود که افکارسیاسی و اجتماعی زمان را بخوبی می شناخت و در معرفت همه جانبه‌ی اقبال نقشی مهم داشت . پس از تحصیل در دانشگاه لاهور به توصیه ی استادش، سرتوماس آرنولد انگلیسی، درسال ۱۹۰۵ میلادی برای ادامهٔ تحصیل به انگلستان رفت و در اروپا با افق های تازه ای رو به رو شد و به قلمروهای گسترده ای راه یافت.

با وجود اینکه اقبال به زبان انگلیسی تسلط داشت و "احیای فکردینی دراسلام" و "رشدما بعدالطبیعه درایران" را که رسالهٔ دکتری اوست به این زبان نوشت امّا زبان فارسی را به عنوان زبان شعری خود انتخاب کرد و قسمت اعظم اشعارخود را که وسیله ی بیان اندیشه های اوبود، به فارسی سرود . از آثارفارسی او می توان به" مثنوی اسرارخودی، رموز بی خودی، پیام مشرق، زبور عجم، جاویدنامه، مثنوی های مسافر و پس باید چه کرد ای اقوام شرق" اشاره کرد.

علامه اقبال لاهوری سرانجام در روز ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ در۶۱ سالگی و بر اثر بیماری ازدنیا رفت و درکنارمسجد شاهی لاهور به خاک سپرده شد.

اقبال عشق و علاقه ای وافر به سرزمین، تمدن و فرهنگ ایـران داشـت و امیـدوار بود که تحقق خواسته های خود را درایران ببیند. او به ایران عشق می ورزیـد و عـصاره ی آموزش های خود را درایران می جست. به زبان فارسی یعنی رمز هویت ما ایرانیـان عشقی عمیق داشت و بیش ازنیمی از اشعارخود را به فارسی سرود. با این حال هیچ گاه موفق به دیدن ایران نشد. او را به عنوان یک مصلح ومردی کـه اندیـشه ی خـود را بـه مرحله‌ی عمل نزدیـک کـرد، مـی شناسـند. درکراچـی، لاهـور، پیـشاور، فیـصل آبـاد، سیالکوت، دهلی، حیدرآباد دکن، لکنهو، داکا، اروپا، آمریکا و ایران بارها و بارها مراسـم بزرگداشت اقبال برگزار شده است.

جالب است بدانیم که در تاریخ تولد اقبال (۳ذی قعده ی۱۲۹۴ ق، ۹ نـوامبر۱۸۷۷ م، ۲۲ فوریه ۱۸۷۳ م/ ۱۸۷۵ م /۱۸۹۴ م و ۱۲۵۲ ش) اختلاف نظروجوددارد و به همین دلیل ممکن است امسال دقیقاً مطابق با صـدو سـی و دومـین سـال تولـد علامـه اقبـال لاهوری نباشد امّا چون بنا به گزارش واحد مرکزی خبر در ۱۸ آبان امسال صدو سـی و دومین سال تولد علامه اقبال در اسلام آباد جشن گرفته شده بود، مـانیز بـه تأسـی از آن سال ۱۳۸۸ را بهانه ای برای گرامیداشت یکصدو سی و دومـین سـال تولـد اقبـال قـرار دادیم و طی فراخوانی ازهمه ی اندیشمندان، پژوهشگران و علاقه مندان به اقبـال بـرای شرکت در نشستی علمی دعوت به عمل آوردیم . حاصل این فراخوان، ارسـال بـیش از سیصد مقاله از خارج وداخل کشور در فاصله ای بسیار اندک به دبیـر خانـه ی همـایش بود که علاقه و ارادت پژوهشگران را نسبت به اقبال نشان می داد . بعد از اتمـام مهلـت ارسال چکیده و اصل مقاله‌ها بسیاری از همکاران دانـشگاهی و محققـان غیردانـشگاهی تماس گرفتند وتقاضای تمدید مهلت ارسال مقاله را داشتند که همهٔ اینها از عمـق نفـوذ اندیشه ی اقبال درجان و روح اندیشمندان و پژوهندگان حکایت می کرد.

به هرحال درفرصت کوتاهی که وجود داشت کمیته‌ی علمـی بـا زحمـات شـبانه روزی تقریباً یک سوم مقالات رسیده را برای چاپ انتخاب کـرد کـه حاصـل آن مجموعـه ی

پیش روی شماست. امیدوارم این مجموعه بتواند در جهت معرفی هرچه بیشتر و بهتر این مرد بزرگ مؤثر باشد.

لازم می دانم از عنایات و بزرگواری کمیته ی محترم علمی همایش، همکاران محترم مرکز مطالعات شبه قاره بخصوص سرکارخانم ها مریم حیدری، مریم ریگی و بگم معترف نیا و دانشجویان عزیز مقاطع کارشناسی ارشد و کارشناسی فاطمه قاسمی، معصومه قربانی، نوشین جهانتیغ و ابراهیم نریمانی و همکاران محترم چاپخانه ی دانشگاه که با وجود ضیق وقت به صورت شبانه روزی درچاپ و انتشار این مجموعه به یاری ما شتافتند، صمیمانه سپاسگزاری نموده برای آنان ازدرگاه ایزد متعال درانجام امور فرهنگی آرزوی توفیق و طلب اجر و قدرنمایم.

مریم خلیلی جهانتیغ
دبیر علمی همایش
۱۳۸۸/۱۱/۱۵

دکتر محب علی آبسالان
استادیار گروه الهیات
دانشگاه سیستان و بلوچستان

عیسای مشرقی
نگاهی به جهان بینی اقبال لاهوری
(خدا، انسان، خودوجهان)

چکیده

اقبال لاهوری به عنوان پدرمعنوی مردم پاکستان که به وی نام علامه داده اند واروپاییان براو نام sir نهاده اند یکی ازنادره های عصری است که روح معنوی و نامیرای اسلام رادربرابراندیشه ها و تفکرات بی بنیان غرب احیا نمود.

دراین مقاله که گذاری است برمبانی بنیادی و استواراین بزرگ مرد شرق؛ تلاش شده است تاجهان بینی عمیق این علامه برچهارمحورخدا؛ انسان، خودو جهان مورد پژوهش ودقت نظر قرارگیرد. چهاراندیشه ی اقبال رابابد دراین اصل اعتقادی او دریافت که: هدف اصلی قران ایجاد عالی ترین خودآگاهی درانسان و پیوند عمیق با خداوجهان است وهمان گونه درجایی دیگربراین نکته تاکید می کند که نقش اساسی هرفرد انسانی زیستن معنوی است باخدا برای یاری رساندن به بشریت. بی تردید چنین نگرشی است که او خودراچون نوری تازه در این جهان معرفی می کند وبرخی براو نام عیسی مسیح نهاده اند که جوانان مسلمان راحیاتی دوباره می بخشد و برخی اورابه عنوان صدای امروزجهان معرفی نموده اند.

ازنظراقبال خدای لایتناهی من یاخودنهایی است که نقطه ی مرکزی جهان هستی است و پیوسته درآفرینش و خلق مدام است و اینکه هستی با حیات وی شکل می گیرد.

وامادرباره ی انسان این تعالیم را توصیه می کند که آدمی باید درحرکت تکاملی و معنوی خویش باواقعیتی که دربرابراو قراردارد‌ارتباط برقرارنماید و توضیح می دهد که آنچه این ارتباط را برقرار می‌کند، معرفت است که دارای سطوحی است؛ یکی از سطوح معرفت همان ادراک حسی است که باید به وسیله فهم، حالت کمال و پختگی پیدا کرده باشد.

وازطرفی دیگردربررسی آثار اقبال این نکته حائزاهمیت است که وی باالهام ازتعالیم قرانی به شخصیت فردی بسیارتوجه می نماید واسرار خودی رااساس فلسفه ی وجودی قرارمی دهد و حدیث "من عرف نفسه فقد عرف ربه "را سرلوحه ی زندگی انسان شرقی قرار می دهد تا غنای معنوی خود را دریابد.

مقاله ی حاضربابیان این چهارمحور؛ نگرش های اقبال رامورد بررسی و تحقیق قرارخواهدداد وسرانجام این نتیجه را ارائه خواهدداد که مبانی ماخوذازقران وسنت شکوفایی وپویایی انسان شرقی رابرای همیشه حفظ خواهدنمودوحقایق عالم هستی راتفسیرایمانی خواهد کرد.

واژگان کلیدی: اقبال، خدا، انسان، جهان، خود، عرفان وعشق

مقدمه

اقبال لاهوری اندیشمند مسلمانی که ازدوران طفولیت بابرخورداری از مبانی دینی وقرانی اساس تفکرات معنوی خودراپایه ریزی نمود ونگرش های عرفانی اش را همانگونه که ازمتن آثارش روشن است با تکیه واعتما د برمیراث فکری اساتید وبزرگان عرفان وتصوف اولیه بنیادنهاد. وی بانگرش های معرفتی وعرفانی درباره ی خدا،انسان، خودوجهان دریچه ی تازه یی را در شرق گشود.

ازآنجایی که روح اقبال با ایران وریشه های عرفان وعارفان ایرانی پیوند خورده بود بن مایه های فکری واندیشه های خودراازفرهنگ این سرزمین به سایرکشورها

گسترش دادتاجایی که محققان بسیاربرجسته یی چون آن ماری شیمل، هرمان هسه،نیکلسون وآربری به تحسین و ستایش اوپرداخته اند ونفوذ اندیشه های عارفان بزرگ ایرانی رابرشکل گیری تفکرات اقبال به صراحت ذکرنمودند.

ازیک طرف عشق به اندیشه های حلاج دروجوداو موج می زند تا جایی که تجربه ی عرفانی اورا دردوستی خداوند بسیار متعالی می داند واینکه حلاج مسلمانان خواب آلودرا واداربه درک شخصی ازحقیقت نموده است . وازطرفی با ورودبه دنیای تجربیات مولوی تلاش نمودتااندیشه های اورابرای افکاروذهان مدرن جاذبه ببخشد .

به همبن جهت است که بسیاری ازاشعاروافکارآنهارادرآثارش نگاشته است. آن ماری شیمل بااشاره به طریق دقیق وموشکافانه ی اقبال درگسترش تفکرات معنوی اش به این نکته اشاره دارد که تشبیهات وتمثیلات درآثارش تاحدزیادی رنگ نمادگرایی تصوف راداردواضافه می کند که این وضع تااندازه ای ویژه آنهایی است که تحت نفوذ ایران قراردارند.

محرم رازیم با ما رازگوی　　آن چه می دانی ازایران بازگوی
(اقبال، ۱۳۴۳: ۳۶۷)

...گهی شعرعراقی رابخوانم　　گهی جامی زندآتش به جانم
(همان:۴۴۰)

...مرابنگرکه درهندوستان دیگرنمی بین　　برهمن زاده ای رمزآشنای روم وتبریزاست
(همان:۱۱۹)

براین نکته بایدبیفزایم که اگرمی بینیم اندیشه های اقبال دربرخی ازآثارش به زبان شعرسروده می شود می توان این نکته رابیان نمودکه روح شرقی زبان شعررااابزاری برای معرفت انسان می داند همانگونه که کتب مقدس هند جهت شکل دادن وهدفمند کردن انسان این زبان را نه برای تفنن بلکه برای نجات روح انسان برگزیده است. اقبال براین باوربودکه بیداری مجدد شرق این ایزاررامی طلبد واین چنین است که آثارمنظوم

اقبال ادبیات محض ومضامین ادبی صرف نیست بلکه سرشارازحکمت،عرفان،دین و زندگی است.آنچه راکه ازقران وسنت پیامبرمی توان آموخت.

گر تو می خواهی مسلمان زیستن نیست ممکن جزبه قرآن زیستن
حفظ قرآن عظیم آئین تست حرف حق را فاش گفتن دین تست
ازیک آئینی مسلمان زنده است پیکر امت ز قرآن زنده است
(همان: ۸۶)

اقبال بابهره گیری از قران وسنت؛ دین وایمان رادومقوله ی رسیدن به کشف وخودآگاهی می داند ومی گوید دین نه فکرمجرداست،نه احساس ونه عمل مجردبلکه تعبیری ازتمام وجودآدمی است تا آدمی را از محدودیت‌ها رها ساخته و دامنه ی محدود دید و نگرش او را از عالم ظاهر و ماده و مادیات فراتر ببرد به طوری که توقع او را چندان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی قانع نمی شود وسپس ادامه می دهدکه گوهر دین ایمان است و ایمان همچون مرغی راه بی نشان خود را بی‌مدد می‌بیند....ایمان چیزی بیش از احساس محض است. چیزی شبیه به جوهر معرفتی دارد.(۸)که ارتباط عاشقانه بین انسان وخداراایجادمی کند. وی تجلی عشق به خدارا به صورت اوامرونواهی الهی می بیند و پیوندانسان راباخدارابطه ی عاشقانه تلقی می کند؛ که آن راماخوذازایمان می داند چنانکه نمازرا گفتگوی عاشقانه ی انسان باخداوند فرض می کند.(۹)

قطعا پیامبران ازاین ایمان وعشق برخورداربوده اند .دراثرمعروف اسرارخودی، اقبال به این نکته اشاره داردکه خودی ازعشق استحکام می پذیرد زیراعشق چون کیمیایی است که وجودانسان را به آستان حضرت دوست نزدیکتر می گرداندوانسان عاشق سراپا حق می شود.(اقبال،۱۳۴۳: ۱۷_۱۴)

بنابراین ازنظروی من انسان زمانی معنامی دهد که ازعشق برخوردارباشد وانسانی که عشق را در خود می پرورد می تواند جهان را در خویشتن فرو برد نه آنکه در آن مدفون شود.(سیدین، ۱۳۶۹: ۸۸ و ۹۳)

خدا

اقبال با تاسی ازبزرگان عرفان وعارفان ایرانی طرحی نودرنگرش خداشناسانه ی خودارائه می دهد وخدای استدلالی وفلسفی رانمی پذیرد و تکیه برعقل افلاطونی نمی کند.(۱۰) وی بااشاره به براهین فلسفه می گوید:حرکت واقعی فکر را در جست و جوی «مطلق» مجسم می سازند؛ ولی چون به آن‌ها همچون براهین منطقی نظر می شود، ترس آن است که در معرض نقادی های جدی قرار گیرند.(.(اقبال، ۱۳۴۸: ۳۵)

پروفسور سیدین می نویسد: "ازنظراقبال برای شناخت حقیقت دو راه وجود دارد که هریک در جهت بخشیدن و غنی ساختن زندگی، وظیفه و هدفی جداگانه و خاص دارند. ما، حقیقت را از طریق مشاهده عقلی و بررسی نشانه های آن بدانگونه که خود را در ادراک حسی می نمایاند، اندک اندک در می یابیم و به چهره این جهانی و ناپایدار آن چشم می دوزیم. این وظیفه ای است که به عقل تحلیلگر مربوط می شود. ولی با اشراق یا عشق، یعنی ادراک مستقیم از طریق «قلب» همه حقیقت را بدون واسطه آنگونه که خودرا در پرتو اشراق به ما می نمایاند ادراک می کنیم و با آن پیوند می یابیم"(سیدین، بی تا: ۱۵۴). دراین باره اقبال ابن سینارا که مثل ونمونه ی عقل واندیشه است با مولوی که مثال ونمونه ی عرفان وتصوف است مقایسه می کندومی گوید:هردودرپی شتری دوانند که زن زیبای مستوری رامی برند، ابن سینا درگردوغباری که شتربرمی انگیزدفرومی رودوگمراه می شود،اما مولوی شجاعانه به جلو می جهدوپرده ازروی آن زن زیبا برمی دارد.اقبال باصراحت تمام می گوید که شهودحقیقت اساسی ترو عمیق ترازدرک نظری ومنطقی است.(محمدشریف، ۱۳۷۰: ۲۲۷) بنابراین ازطریق قلب است که نوعی کشف وشهودوبینش درونی، انسان رابه خدای اقبال نزدیک می کند.

ازنظر اقبال که به من مطلق (خدا) باور دارد و آن را واقعیت و حقیقت غایی می داند، یک «خود» دارای شخصیت است و قدیر، علیم و نامتناهی ،این «خود برتر» ارتباط معینی با اجتماع خودها دارد، ولی خودش متشکل از مجموع این خودها نیست.

یعنی خدا در عین کامن بودن، متعالی نیز هست. اقبال در عین حال که خدا را در بشر کامن می داند معتقد است که در حوزه قیاس، گمان، عقل و فهم نمی گنجد.

خدای اقبال آن من یا خود نهایی است که نقطه مرکزی و محوری عالم هستی می‌باشد. او در این باره می‌گوید "نظری عمیق‌تر به تجربه خود آگاهانه، نشان می‌دهد که در زیر دوام تسلسلی ظاهری، یک دوام حقیقی وجود دارد، من نهایی (Ultimate Ego) در دوام محض وجود دارد که در آن دیگر تغییر صورت توالی اوضاع متغیر را ندارد و خصوصیت حقیقی خود را همچون آفرینشی پیوسته continuons (creation)نشان می‌دهد که خستگی در آن راه ندارد"(۱۱)

خدایی که اقبال از آن سخن به میان می‌آورد، خدایی است که در آفرینش و خلق دایم است و منظور از خلق دایم نیز، تغییر و تحولاتی است که در گذر زمان از طبیعت چهره‌ای متحول تصویر می‌نماید. به سخن دیگر، خدا در نزد وی آن من نهایی است که پیوسته در خلق و آفرینش است. اما من نهایی مورد نظر او خدای یکتاپرستان پیشین نیست. من نهایی خدای آسمان‌ها نیست. خدای اقبال همه عالم را شامل می‌شود. من‌های متناهی، هستی خویش را فقط در او می‌یابند. "زندگی و حرکتمان مثل مروارید است و هستی‌مان با ریزش متواتر حیات الهی شکل می‌گیرد".(انور،۱۳۷۰: ۱۳۴) وی بااشاره به آیه ی قران"قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ."(۱۲) می گوید:جهان بسته ومحصولی تمام شده و غیرمتحرک وغیرقابل تغییرنیست.شایددرعمق وجودآن،رویای ولادت جدیدی نهفته است(۱۳) سپس اشاره می کند که گردش روزوشب نوعی حرکت است درسلسله ی آفرینش وبه ایس آیه ی قران تمسک می جوید که:خداشب وروزرابریکدیگرمی گرداندتاصاحبان بصیرت دراین آیه ی الهی بنگرندوحکمت الهی رامشاهده کنند. "يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ"(۱۴) آنگاه به این روایت پیامبراشاره می کند که:زمان رادشنام مدهید، همانازمان خداست.(۱۵) بنابراین اقبال خداوندرا"من"یا "ذاتی"می داند که پیوسته درخلق وآفرینش است وخدای او زنده

وموثردرعالم وجودوجهان است ودردل عاشقان وسودازدگان منزل دارد .خدای اقبال رابا این عبارت که : وقتی خدای متعال می خواهد به کسی خوبی کند به او درک دینی می دهد.(جاوید اقبال،۱۳۷۲: ۳۵۰) واین سخن معروفش که : «اگر می خواهی خدابا تو سخن بگوید، قرآن بخوان». می توان بهتر شناخت.خداوندی که اورامی توان بانام های لطیف وزیبا صداکرد وبااوحرف زد ودرخلقت مدام این عالم وی رامشاهده نمود.

اقبال متفکر دینی است که مشرب او مشرب عارفانه است، اما عرفان او عرفانی است که رگه ها وبن مایه های شریعت عارفان ایرانی وبالاخص مرشدبزرگش مولاناجلال الدین محمدبلخی رادرساختارتفکرات اومی بینیم،اوهمانند عارفان «دل» را مرکز واردات و دریافت های فیض الهی می داندو درجایی می گوید:

چه می پرسی میان سینه دل چیست/ خرد چون سوز پیدا کرد، دل شد

دل از ذوق تپش دل بود، لیکن/چو یک دل از تپیش افتاد گِل شد(اقبال،۱۳۴۳: ۳۵۴)

درآثارمنظوم ومنثوراقبال به طورپراکنده نشانه های ایمان به خدا وتفکرات عارفانه جلوه گری می کند اومعتقدبودکسی که خدارداشته باشدازغم های زمانه آزاد و از خیال های واهی رهاست.

نکته ی دیگرکه درزمینه ی حقیقت خداوند دراندیشه های اقبال بسیارقابل تامل است وهمواره موضوعی پرمناقشه درعرصه ی عرفان نظری بوده است مساله ی وحدت وجوداست وی درمقام یک متفکرواندیشمند اسلامی ازوحدت وجودابن عربی روی گرداند وآن راازعرصه ی اندیشه های قرانی دورمی دانست.درباره ی او نقل است که اقبال به علت تربیت خانوادگی به تصوف ایرانی علاقه مند بود وبه وحدت وجودتمایل داشت. اما پس ازمدتی درجستجوی سوالاتی برآمد که یکی ازآنهامساله ی وحدت وجود است که باکدام یک ازآیات قران می توان این موضوع رادرک کرد(جاویداقبال، ۱۳۷۲: ۳۱۴)

اقبال که به وحدت وجود و "همه خدایی"اعتقادی ندارد معتقداست که خداواقعیت دارد ومخلوقات اوهمه واقعیت دارندوهمه درماهیت وانگیزه ی ابداعی

آفریننده ی جهان سهیم اند.خداوندذات وانانیت کامل است اما فردیت وشخصیت مخلوقات باید به تدریج تحقق یابدواشاره می کندکه فردیت به طورکامل حتی به صورت یک وحدت ظاهری محقق نمی شود.(۱۶) او که نظریات خودش رادرباره ی خدا ازقران می گیرد می گوید:خداوندهم درجهان وهم برترازجهان است هم شخص است وهم برترازشخص.سپس به آیات: "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"(۱۷) و "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ" اشاره می کند.(۱۸) و می گوید:این تشبیه بدان معنی است که خداوندحقیقتی معنوی ولامکان است ودرعین حال مبهم ونامشخص نیست تاحال درموجودات دیگرباشد.مصباح درمشکوه بدان معنی است که خداوندوجودواحدمشخصی است.خداوندیاذات برترنامتناهی است،ولی این عدم تناهی زمانی یامکانی نیست،بلکه به معنای نامتناهی درفعالیت وابداع است وجهانی که ما می شناسیم فقط جزیی ازاین ابداع نامتناهی است.اودربرگیرنده ی تسلسل است، نه خودامری دارای تسلسل.درنظراقبال جهان درزمان معینی آفریده نشده است ونیزاین جهان درفضایی نامحدودوبیرون ازذات خدانیست ونیزجهان همچون ساخته وپرداخته ی پیشه وری وکارگری نیست.ذات خداابداع وآفرینش جاویداست وجهان دربرابرخدابه معنی موجودی جدانیست.زمان ومکان وماده تعابیری هستند که اندیشه ازخلاقیت خداونددارد.اگررابطه ی خالق ومخلوق درسه مقوله ی مکان وزمان وماده درنظرگرفته شود؛تناقضاتی به وجودخواهدآمدکه ذهن انسان راهم به اقراروهم به انکاروامی داردوهمین ذهن است که درباره ی خداوآفرینش وایمان به اوباتناقض هاوتضادهای دیگرخو بگیرد.(محمدشریف، ۱۳۷۰: ۲۳۶)

درباره ی علم خداونداقبال لاهوری معتقداست که علم او باعلم انسان فرق دارد،زیراعلم انسان ازروی استدلال است وعلم استدلالی هرچندبی پایان باشد،درباره ی خداصادق نیست،زیراخداوندخودمعلومات خودراآفریده است.به عقیده ی اوعلم

خداوندازمقوله ی دانشی فراگیرکه گذشته وحال وآینده دربرابرآن همچون حال وآن باشد نیست.دراین صورت جهان موجودی محصورومحدودخواهدبودباآینده ای ثابت وحوادثی معین ومحدودولایتغیر.(محمدشریف، ۱۳۷۰: ۲۳۷)

بااین نگرش عالمانه بود که او معیاراساسی اندیشه و تفکراتش رابا قران ودین می سنجید. بی دلیل نبود که اقبال شناس اروپایی آنه ماری شیمل درمبحثی تحت عنوان عقل وعشق ازدیدگاه اقبال می نویسد که:ادعاهای گاه جسورانه ی او درباره ی خدا،انسان،وجهان همانند اندیشه های سیاسی و اجتماعی او همه مشتق ازقران است.(شیمل، ۱۳۷۱: ۷۰)

اقبال رامی توان یک معنویت گرای قاطع نامید که به عنوان یک مدافع سرسخت براساس قران، خدای واحدرامعرفی می نماید که برای نزدیکی به خداوند، عشق راکه پل ارتباطی بین انسان و خدا می باشد انتخاب می کند وپس ازناتوانی عقل دردرک معرفت به همه توصیه می کند که مکتب عشق راکه می توان گفت مشرب استادمعنوی وی یعنی مولوی بوده است برگزینند.مسئله یی که درموضوع انسان به بررسی آن خواهیم پرداخت.

انسان

اگرچه اقبال انسان رااززوایای مختلف موردارزیابی قرارمی دهدودربازسازی اندیشه ی دینی عالمانه تلاش می کند امادرجهان بینی عارفانه اش به انسان نگاه جدیدی راارائه می دهد که قطعا شالوده ی بازسازی اندیشه یش ازاسلام به شمار می رود.(۱۹)

اقبال درنگرش عارفانه اش،درباره ی"میلاد انسان"چنین می گوید

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد/حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد

فطرت آشفت که از خاک جهان مجبور/خودگری خود شکنی خود نگری پیدا شد

خبری رفت زگردون به شبستان ازل/حذر ای بردگیان پرده دری پیدا شد

آرزو بیخبر از خویش به آغوش حیات/چشم واکرد جهان دگری پیدا شد

زندگی گفت که درخاک تپیدم همه عمر/تا از این گنبد دیرینه دری پیدا شد(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۱۵)

سپس او می گوید:هدف ما انسان ها باید الله باشدوهرآن چه که درفهرست غیرالله باشدخواه آن چیزآرزوی تسخیرعالم باشدیااقتدارسیاسی وحب دنیا،هوای نفس یاشهرت طلبی،آرزوی عزت ومقام یابت"انا"باشد،یاتصویرخودی وغیر،بایدآن رامثل گنبدآیینه وشیشه شکست وخوردکرد.زیرامقصودوهدف مردان خداالله است(جاوید اقبال، ۱۳۷۲: ۳۳۱) وبه ارشادمعنوی ازاسلام می پردازدو می گوید:دراسلام چیزی که برای انسان قابل پرستش است ذات خداست وهرچیزی غیرازخدارابایدمخلوق بدانیم (همان، ۳۴۴)

نگاه اقبال رابه انسان می توان ازکتاب معروف او یعنی جاوید نامه بهترشناخت.سبک این کتاب که چون به "ارداویر افنامه"، "سیر العباد سنایی" و "کمدی الهی دانته" به نگارش درآورد است وسفری خیالی است که راهنمای آن کسی جزمولوی نیست، با هجران انسان آغازمی شودوسپس بیان می کند که تنها چیزی که به زندگی انسانی معنا می دهد نور وجلوه ی حق است که باید به مشاهده ی آن پرداخت.

بی تجلی مرددااناره نبرد/ازلگدکوب خیال خویش مرد

بی تجلی زندگی رنجوری است /عقل مهجوری ودین مجبوری است(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۷۵)

سپس ادامه می دهدکه:مگرخداونددرقران انسان راترغیب وتشویق نکرده است که مرابخوانیدتاپاسخ گویم.آنه ماری شیمل دراین باره ادامه می دهد که یک چنین نورالهی شاعررانیزبه سان پیامبرنیروتوان خواهدبخشیدتاازاووازنظام اوآشنایی وآگاهی یابدوبااین معرفت است که شاعردرمی یابدکه اونیزبایدپیام رسان اسرارعشق پویاباشد.

درآغاز این کتاب به این نکته ی لطیف وعارفانه که چگونه تمام عالم خلقت،کهکشان ها،ستارگان، مشتاقانه درانتظارخلقت انسان نشسته اند اشاره دارد وآنگاه اقبال بابیان غزلی درجستجوی انسان است ازنوع انسانی که مولوی درجستجوی آن است(....دی شیخ باچراغ همی گشت گردشهر/کزدیوودملولم وانسانم آرزوست)

ودرادامه مولاناکه استادوراهنمای اقبال است به اومی گویدکه شایسته آن است تاپیکرفرسوده راازنوبتراشد وخویشتن رابیازماید. اقبال ازاستادمی پرسد که انسان گرفتاردردام سرنوشت چگونه می تواند بندهای طبیعت مادی رابگشاید وبه حضورباری تعالی راه یابد.مولانابه آیه یی ازقران اشاره می کند که این امرممکن نیست مگربا داشتن قدرت" يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ "(۲۰) زیرااین قدرت امکان تولددوباره ای به انسان می بخشد،زایشی معنوی که این بارنه باگریه بلکه باخنده همراه است.

نکته ی الا به سلطان یادگیر/ورنه چون موروملخ درگل بمیر

ازطریق زادن ای مردنکو/آمدی اندرجهان چهارسو

لیکن این زادن نه ازآب وگل است/داندآن مردی که اوصاحب دل است

آن زمجبوری است این ازاختیار/آن نهان درپرده هااین آشکار

آن یکی باگریه این باخنده است/یعنی آن جوینده این یابنده است

زادن طفل ازشکست اشکم است/زادن مردازشکست عالم است

هنگامی که اقبال می پرسدکه این زادن چیست؟مولانا به شرح نقش عقل وعشق درانسان می پردازد.برای اقبال روشن می گرددکه عقل اگرچه اورابه سوی حق راهبری می کندامامرددوباترس ولرزراه می پیمایددرحالی که عشق سریع السیرراه می پیماید بدون تردید.(شیمل، ۱۳۷۵: ۶۴ـ۶۳) بااین تجربه‌های باطنی، وکشف و شهود عاشقانه،که اقبال درارتباط بین انسان وخدابیان می کندتعقل‌گرایی صرف را به عنوان آنچه موجب جدایی میان وجود و اندیشه است مردود می‌داند و معتقد می شود که استدلال و تعقّل در توجیه تجارب برتر و وجدانی که از نوع تجارب عرفانی است، قاصر و چوبین پای می‌باشد. بنابراین ساحت عرفان و اشراق برای انسان، ساحتی برتر و بالاتر ازعقل است. او می‌گوید اگر چه علم و عقل ما را در تماس و مشاهده و درک عالم طبیعت به واقعیت نزدیک می‌کند اما راه نزدیکتر و دقیق‌تر این است که به دید خود عمق بخشیم

و نادیدنی ها را با چشم دل بگشاییم واهل بصیرت شویم و نسیم عطرآگین بوی خوش نافه آهو را استشمام کنیم.(عنایت، ۱۳۶۹: ۶۵)

اقبال انسان را به عنوان عالیترین و برترین موجود می شناسد ومعتقد است که انسان می تواند خداوند را دروجودخودآشکارنمایدو به همین جهت است که برای انسان عشق را توصیه می کند وعلاج دردانسان امروزرادریافت های عاشقانه می داندواشاره می کندتابرای رسیدن به سعادت محبت وعشق رابرگزینند،زیرا عشق باهنری که داردبه خوبی ازهدایت وراهنمایی انسان برمی آید.

این عشق که اقبال درآثارمنظوم ومنثورخودازآن بحث می کند مفهوم ایمانی والهی داردکه پیامبر اسلام آن رابه پیروانش آموزش می داد.آنه ماری شیمل دربحث عقل وعشق ازنگاه اقبال به این نکته اشاره داردکه معارضه ی بین عشق وعقل راازتصاویروتصوراتی که ازعارفان پیشین به او رسیده،سودمی جوید.همچنانکه عارف برای اوآیینه ی تمام نمای عاشق حقیقی می گردد.(شیمل، ۱۳۷۱: ۷۰) درنظروی پیمودن این طریق معرفت و شهود به تنهایی برای دستیابی به عشق واقعی امکان پذیرنیست بلکه باید درپرتوهدایت انسانی کامل انجام گیرد.

کیمیا پیدا کن از مشت گلی /بوسه زن بر آستان کاملی

شارل تایلر درمقدمه ی کتاب اسلام وجامعه ی بازمی نویسد:مابایدازاین نظریه ی اقبال که باید درجستجوی انسان کامل برطریق سنت وطریق صوفیان باشیم بهره مند شویم.(۲۱) وسلیمان بشیربه ایده ی انسان برترکه درآثاراقبال به آن پرداخته شده است اشاره می کند ومی گوید:بایددرنظرگرفت که مساله ی انسان برترقبل ازهرچیزیک نگاه قرانی است واینکه اومعنی و مفهوم هستی است که زندگی و شکوه وعظمت معنوی اوبه سمت آفرینش است ودردرون او صفات الهی است.وی به این نکته اشاره می کند: فریاد حلاج ونیچه بخاطرجستجوی شیطان بود در حالی که فریاد اقبال بخاطرجستجوی انسان است.(۲۲)

درپایان این بحث محاوره ی مابین انسان وخدا را که اززیبایی ولطافت خاصی برخورداراست بیان می کنم.گفتگوی خدابا انسان جهان را ز یک آب و گل آفریدم/ تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی

من از خاک ، پولاد ناب آفریدم/تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی

تبر آفریدی ، نهال چمن را/ قفس ساختی ، طایر نغمه زن را

گفتگوی انسان باخدا

تو شب آفریدی ، چراغ آفریدم/سفال آفریدی ، اياغ آفریدم

بیابان و کهسار و راغ آفریدی/خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم که از سنگ آیینه سازم/من آنم که از زهر نوشینه سازم(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۲۸)

خود

اقبال لاهوری دارای کتابی است به نام اسرار خودی که این کتاب را می توانیم به نحوی یک نوع جهان بینی مستقل فرض نمود و بجز سه موضوع خدا،انسان وجهان آنچه ازاین کتاب نقل می شود درواقع نوعی زندگی باطنی است که می توانیم نام – سفری درجان– رابراین کتاب بگذلریم .اقبال عنوان کتاب را با اسرار خودی ورموز بی خودی شروع می کند که کلمات اسرار، رموز و خودوبی خودی اصطلاحات خاص عرفانی هستند این کتاب بی تردید بیان یک جهان بینی عمیق ودقیق است که شاید بتوان گفت اساس اندیشه ی معنوی اقبال راتشکیل می دهد. در این منظومه مفهوم "خودی" بیان شده است که به گفته ی اقبال سر حیات و هسته ی مرکزی نظام فکری است. این مفهوم در منظومه‌های بعدی او بال جبرییل و جاویدنامه وگلشن رازجدید تحول یافته؛ سپس در کتاب مشهورش احیای فکر دینی در اسلام به گونه‌ای سازمان یافته‌تر بیان شده است. او برای بیان فلسفه‌اش زبان فارسی و قالب شعری مثنوی را

برگزیده است. می‌گوید در سرودن اسرار خودی که دو سال طول کشیده به مثنوی مولوی و مثنوی بوعلی قلندر "پانی پتی "نظر داشته است. از دیدگاه او کار شاعر تنها آفرینش کلمات موزون و نازک خیالی نیست بلکه بیدار کردن وجدان افراد و ایجاد تحولی فکری در آنهاست. در نظر وی خودی به معنی وجود و هستی مستقل، نشان‌دهنده نوعی آگاهی است که حقیقت نظام هستی بر آن بنا شده است .وی در پاسخ اینکه حقیقت این بینش چیست وچرابه نگارش آن پرداخته است می نویسد: "من طرفدار آن نوع خودی هستم که از بیخودی واقعی به وجود می آید... بی خودی دوگونه است: یکی آنکه از مطالعه ی شعر عاشقانه، یا مصرف مواد مخدر مانند تریاک و شراب به وجود می آید و دیگر آنکه از فنای ذات انسانی که درذات خدا پیدامی شود؛ چنان که درنزد برخی از صوفیان مسلمان ونیز جوکی های هندو یافت می شود. بی خودی نوع اول تا اندازه ی می تواند مفید واقع شود، ولی نوع دوم آن مخالف تمام مذاهب و اخلاق می باشد و ریشه آنها را می خشکاند. من با هردو نوع بی خودی مخالفم. به نظر من بی خودی راستین بی خودی اسلامی است و آن اینست که آدمی دست از تمایلات و تعلقات و افکار گونه گون بشوید و فقط از احکام خدای تعالی پیروی نماید چنان که انسان درطی این طریق بی هیچ ترسی فقط رضای خدارادرنظر گیرد به مرتبه یی می رسد که درتصوف اسلامی "فنا" نامیده می شود"(جاوید اقبال، ۱۳۷۲: ۳۵۳)

اقبال که ازصوفیان ایران زمین آیین معرفتی زیادی رافراگرفته است، درکتاب جاویدنامه درفصل سفرخیالی به فلک مشتری تفکرمعنوی"خودی"رااززبان حلاج بیان می کند. وی ابتداازآیات الهی سخن می گوید وکارعرفان آنهاراکه دیدن باطنی است مطرح می نمایدوسخن این "آتش نوایان"راگرمی بخش روح وروان انسانی می داند و می گوید:

این نواهاروح رابخشدثبات/گرمی اوازدرون کائنات

سپس به "نوای حلاج"می پردازدکه درباره ی طالبان فناسخن می گوید:

نظربه خویش چنان بسته ام که جلوه ی دوست/جهان گرفت ومرافرصت تماشانیست

توره شناس نه یی وزمقام بی خبری/چه نغمه ای است که دربربط سلیمی نیست(همان: ۳۳۵)

ازدیدگاه اقبال هنگامی که انسان"خودی"رادرآغوش می کشد،نوعی آشتی بین فنا وبقاایجادمی کند.درحقیقت آدمی زمانی به کمال می رسد که "من متناهی"درحالت تماس رویاروبا"من فراگیر"کاملا قادربه تملک نفس خویش باشد.(اقبال، ۱۳۶۸: ۱۰۳) درآن صورت خودرادرخودواقعی ببیند که درآن صورت است که خودی می تواند حافظ کل کائنات باشد.وبه حیات واقعی اش دست یابد.امااین دست یابی دارای شرایطی است.

چشم بندوگوش بندولب به بند/تارسدفکرتوبرچرخ بلند غافل ازخودشواگرفرزانه یی/گرزخودغافل نه ایی دیوانه یی(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۳)

این پیکرخاکی انسان چون حجابی برای شکوفایی خودی است واگرزمانی هم این خودی در وجود انسان طلوع کندهمانند آفتابی است که سرتاسر وجود آدمی راروشنی خواهدبخشید.

خودی را تنگ در آغوش کردن/ فنا را با بقا هم دوش کردن

خودی اندر خودی گنجد محال است/ خودی را عین خود بودن کمال است

خودی تعویذ حفظ کائنات است/ نخستین پرتو ذاتش حیات است

خودی را پیکر خاکی حجاب است/ طلوع او مثال آفتاب است (همان: ۱۶۸)

بنابراین خودی مورد نظراقبال عبارت ازخودنگری، خوداندیشی، خودشناسی است.امااین خودی چگونه می تواندبه کمال وبه مرحله ی آفتاب شدن برسد؟اقبال

پاسخ می دهدکه باعشق عرفانی که هسته ی مرکزی وپل ارتباطی بین انسان وخداست خودی استحکام می یابد

نقطه نوری که نام او خودی است / زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پاینده‌تر / زنده‌تر سوزنده‌تر تابنده‌تر
ازمحبت اشتعال جوهرش/ارتقای ممکنات مضمرش
فطرت اوآتش اندوزدزعشق/عالم افروزی بیاموزدزعشق(همان: ۱۵)

همانگونه که گفته شدوی به احکام الهی وپیروی ازقران معتقداست. درآثارش به این نکته اشاره داردکه کیمیای خودی را می توان باعشق به مقام مصطفی به دست آورد بنابراین عاشقان پیامبربهترین عاشقان ومحبوب اوهستند.

هست معشوقی نهان اندر دلت/ چشم اگر داری بیا بنمایمت...
عاشقان او ز خوبان خوبتر/ خوشتر و زیباتر و محبوب‌تر
دل ز عشق او توانا می‌شود/ خاک همدوش ثریا می‌شود
خاک نجد از فیض او چالاک شد/ آمد اندر وجد و بر افلاک شد
در دل مسلم مقام مصطفی است/ آبروی ما ز نام مصطفی است (همان: ۱۵)

ازنکات بسیار عالمانه ودقیق اقبال دراین باره این است که دروهله ی اول می خواهد انسان رابه خود متوجه سازد وهویت وجودی رابه اوبشناساندوسپس این خودی های فردی خودشان رابا جامعه مرتبط سازند.بنابراین دراندیشه ی اقبال،بی خودی یعنی محو وفناشدن "خود"درجامعه. درواقع خودی به معنای جدایی ازحیات اجتماعی نیست. با این نگرش است که می توانیم بگوییم عرفان اوعرفان اجتماعی است که درتمامی آثارش این تفکر" خودی ـ جمعی" مشهود است. علامه اقبال خود در بازسازی اندیشه می گوید: " دستگاه موسیقی حیات، آهنگی جز خودی نمی نوازد،

نوایی که اندک انـدک اوج مـی گیـرد و در بـشر بـه تکامـل مـی رسـد"(اقبـال، ۱۳۷۹: ۱۳۷_۱۳۸)

اقبال برای اثبات نظریه ی "خودی"به آیات الهی وطبیعت جاندارنظرمی کنـد ودراسرارخودی می گوید" نه تنها انسان به مقدار درک» خـود «محکـم و اسـتوار است، بلکه همه موجودات استواری شـان بـه میـزان تکیـه برخوداسـت؛ قطـره کـه استحکام خودی دارد به گوهرتبدیل می شود . شمع بـه وسـیله ی تکیـه بـر خـود نورانی است .سبزه و گیاه نیز به جهت استقلال و تکیـه بـر سـاقه ی خـود شـکوفا می‌شود .هیچ گل و گیاهی نمی‌تواند به کمک و بـا سـاقه گیـاه دیگـری شـکوفا و خندان باشد، زیرا نتیجه وابستگی به غیر پژمردگی و پوسیدگی وبیچاره گی نیست . زمین هم به جهت استقلال و اتکای به خود به حرکت خویش ادامه می‌دهد.

چون حیات عالم اززورخودیاست/پس به قدراستواری زندگی است
قطره چون حرف خودی ازبرکند/هستیی بی مایه را گوهرکند
باده ازضعف خودی بی پیکراست/پیکرش منت پذیرساغراست
سبزه چون تاب دمید از خویش یافت/ همت او سینه ی گلشن شکافت
شمع هم خود را به خود زنجیر کرد/ خویش را از ذره‌ها تعمیر کرد
خود گذاری پیشه کرد از خود رمید/هم چواشک آخرزچشم خودچکید
گربه فطرت پخته تربودی نگین/ازجراحت هابیاسودی نگین(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۱)

اقبال ازاین اتکـای بـه خـود بـه ذوق خـودی تعبیـر مـی‌کنـد .هـرکس ذایقـه وجودی‌اش درست باشد می‌تواند لذایذ موجـود در ذات خـویش را بچـشد و جـز خویش به چیزی دل نمی‌بندد .لکن این امر مهم به سادگی حاصل نمی‌شـود، بلکـه باید در سایه سلوک عارفانه به آن رسید؛ در این صورت انسان خودشـناس از همـه چیز بریده و به خود می‌پیوندد، زیرا کمال هر چیزی را در خود می‌یابد .

تو هم به ذوق خودی رس که صاحبان طریق/ بریـده از همـه عـالم بـه خـویش پیوستند(همان: ۱۴۹)

سـرانجام انسانی کـه بـه مرحلـه ی خـودی حقیقـی مـی رسدوجوداوسرتاسربرخوردارازواردات الهی خواهد بود

مرا ذوق خودی چون انگبین است/چه گویم؟ واردات من همین است (همان: ۱۶۰)

واین واردات الهی زمانی برانسان مستولی خواهدشدکه لات وعزای وجودی رادرهم شکندتادرپرتوعشق سروری کند

محکم ازحق شوسوی خودگام زن/لات وعزای هوس راسرشکن

لشکری پیداکن ازسلطان عشق/جلوه گرشوبرسرفاران عشق(همان: ۱۸)

جهان

یکی ازآثار بسیارعالمانه ودقیق که اقبال به نـام فرزنـدش جاویدبـه نظـم درآورده است، منظومه ی جاویدنامه است که .این اثرماندگار تفکرات اقبال راباالاخص دربـاره ی خلقت وجهان نشان می دهد.درجایی ازاین اثر،اقبال به تمایزانـسان وعـالم هـستی مـی پردازد ومی گوید:

لیکن این عالم که ازآب وگل است/کی توان گفتن که دارای دل است

بحرودشت وکوه وکه خاموش وکر/آسمان ومهرومه خاموش وکر

گرچه برگردون هجوم اختراست/هریکی ازدیگری تنهاتراست

هریکی مانندمابیچاره است/درفضای نیلگون آواره ایست

این جهان صیداست وصیادیم ما/یااسیررفته ازیادیم ما (اقبال، ۱۳۴۳: ۲۷۳)

آنه مـاری شـیمل کـه نظـری برنگـرش اقبـال بـه جهـان هـستی دارد منظومـه ی جاویدنامه را همسازبا نمایش نامه ی یوهان ولفگانگ فن گوته،شاعر واندیشمند آلمـانی می داندومی گوید "تمهیدی آسمان"و"تمهیدی زمینی"زمینـه سازصـحنه ای اسـت کـه نمایش بایدبرآن گسترده شودوازاین روست که درابتداذهن خواننده بـه روزاول خلقـت هدایت می شود:

ماه واخترراخرام آموختند/صدچراغ اندرفضاافروختند

برسپهرنیلگون زدآفتاب/خیمه ایی زربفت باسیم طناب

ازافق صبح نخستین سرکشید/عالم نوزاده رادربرکشید(همان: ۲۷۷)

واین تنها زمین است که خاکدانی بیش نیست وردایی ازدودوغبارپیچیده شده وخاموش وبی حرکت مانده است.ازاین روبایدنکوهش آسمان که اوراکوروبی نور می خواندپذیراشود.امااز‌آن سوی گردون ندایی به زمین ناامید ودل نگران می رسد که او امین امانتی گرانقدرخواهدبود،زیرابرگزیده شده است تانورجان ازخاکش پدیدآید.آری آدم ازخاکش سربرخواهدداشت؛آدمی که عقلش این جهان وعشقش آن جهان رافتح خواهدکرد.بنابراین تمام عالم خلقت،کهکشان ها،ستارگان،مشتاقانه درانتظارخلقت انسان نشسته اند تاجریان آفرینش وهستی چگونه طی خواهدشد.پس ازآن اقبال به "تمهید زمینی" می پردازد(شیمل، ۱۳۷۵: ۶۳).و دراین غوغای شهرنغمه سر می دهد.

بادل خودگفتگوها داشتم/آرزوها،جستجوهاداشتم

آنی وازجاودانی بی نصیب/زنده وازززندگانی بی نصیب

تشنه ودورازکنارچشمه سار/می سرودم این غزل بی اختیار

سپس غزل معروف که الهام گرفته ازاستادش مولوی است راادامه می دهد.

بگشای لب که قند فراوانم آرزوست/بنمای رخ که باغ وگلستانم آرزوست (اقبال، ۱۳۴۳: ۲۷۹)

اقبال به سادگی از"تمهیدزمینی" این جهان وحوادث موجوددرآن رد نمی شود وعالم هستی راباجهان بالا پیوند معنوی می بخشد وریشه ی این جهان ماده را درامرمقدس وروحانی می داند. به طوری که بدون وجود آن امر روحانی، امورمادی، حقیقت و واقعیت نخواهد داشت. درکتاب احیای فکردینی دراسلام می نویسد "حقیقت نهایی به گفته قرآن روحانی است. و حیات آن به فعالیت دنیایی بستگی دارد. روح فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و دنیایی است پیدا می‌کند. بنابراین هر چه دنیایی است، از ریشه وجود مقدس است. بزرگ‌ترین خدمتی که فکر جدید به اسلام و در واقع به همه دین‌ها کرده، نقادی آن درباری چیزی است که آن را ماده می‌نامیم. از

همین نقادی، این مطلب مکشوف شده است که آنچه تنها مادی است، تا ریشه آن در روحانی کشف نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد. سراسر این ماده پهناور میدانی برای تجلی و تظاهر روح است. همه چیز مقدس است. چنان که پیغمبر اسلام (ص) فرموده است: سراسر زمین مسجد است".سپس اقبال یرای قداست این جهان هستی به ذکرآیاتی می پردازد که اثبات می کند که ماجهان رابیهوده خلق نکرده ایم.

وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـذا بَاطِلًا(۲۳) وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا(۲۴)

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللّهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۲۵)

بنابراین اقبال ویژگی فکر اسلامی را اعتماد به حقایق غیبی می‌داند؛ قرآن آیات و نشانه‌های حقیقت را در خورشید و ماه و طولانی شدن سایه و پیاپی آمدن شب و روز و گوناگونی زبان ها و رنگ ها و جانشین شدن روزهای خوشبختی و بدبختی به جای یکدیگر در میان مردم، و سراسر طبیعت به آن صورت که با حس ادراک می‌شود، می‌داند. او با الهام از آیات قرآن بر این باور است که انسان می‌تواند از امور پیرامون خود تصوری برای خود ترسیم کند که به معنی درک و تسخیر آن امور است. (۲۶) وی درک حقیقت این جهان را که ازطریق مشاهده ی ظاهری ممکن است انجام شودنفی می کند واعلام می داردکه جهان راهمان گونه می نگریم که اندیشه ی ما آن رانقش می زند.به بیان دیگرهرچه بشردرپیشبردانش وعلم وعقل خویش بکوشد،ادراک او ازجهان خارجی بیشترمی شودوبه رمزورازی که درذات عالم هستی وجودداردبیشترپی می برد. (اقبال، ۱۳۶۸: ۶۳)

اقبال می گوید: طبیعت یک واقعیت ایستاوبی حرکت نیست که دریک خلاء پویاقرارگرفته باشد.بلکه ترکیبی ازرویدادهاست باویژگی یک جریان متواترزاینده که اندیشه آن را به اجزاء بی حرکت جداازهم قسمت می کندومفاهیم زمان ومکان،ازدرون روابط متقابل اجزای آن سربرمی کند (همان: ۷۰) ودرجایی دیگرادامه می دهد طبیعت

راازدید علمی نگریستن تماس نزدیکی میان ما ورفتارواقعیت به وجودمی آورد،وبه این ترتیب ادراک درونی ما رابرای مشاهده ی ژرفترآن وسعت می بخشد.زمانی که کسی توفیق این رویت ومشاهده نصیبش می شود، پابرهردوجهان قابل رویت وغیرقابل رویت[مکان ولامکان]می گذارد. (همان: ۷۰)

بنابراین ما باعقل می توانیم برجهان نظارت داشته باشیم ،ولی ازطریق اشراق می توانیم ازمحدودیت های مکانی این جهان فراتررویم.

اقبال لاهوری، عالم را طبیعتی خلاق می‌داند که اراده‌ای بر آن حاکم است، اراده‌ای که از واقعیت چهره‌ای پویا و متحول و در شکوفایی دایم ساخته است. از این رو چنین جهانی "در فضایی نامحدود و بیرون از ذات خدا نیست. ذات خدا، ابداع آفرینش جاوید است. جهان در برابر خدا به معنی موجود علی‌حده نیست. زمان و مکان و ماده تعابیری هستند که اندیشه از خلاقیت خداوند دارد".(محمد شریف، ۱۳۷۰: ۲۳۶)

اقبال با نازک اندیشی وموشکافی کم مانندی که درخوریک عارف است دراشیا وعوالم هستی غورمی کندوفاصله ی عالم کبیروعالم صغیررازیرقدم خیال می گیردودردرون اشیا نفوذمی کند.جنبش وشورتمام کائنات راحس می کندوتحول وانقلابی راکه دروجودانسان هست درحرکت نبض تمام عالم درمی یابدودراین سیربی پایان روحانی خویش،درحرکت بی انتهای قافله های مستمر عوالم هستی،هیچ چیز نمی بیندجزشوروهیجان.

به نگاه آشنایی چودرون لاله دیدم/همه ذوق وشوق دیدم همه آه وناله دیدم

به بلندوپست عالم تپش حیات پیدا/چه دمن چه تل چه صحرارم این غزاله دیدم(زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۹۱)

نتیجه

تردیدی نیست که دقیق ترین نظریه پردازی درباره ی تفکرات ونگرش های یک اندیشمند، تحلیل منطقی وعلمی آثار،ودست نوشته های اوست.اقبال نیزازنادرفرزانه هایی است که باید به مبانی ارزشمند او دقت نظر بیشتری شود. او هدفی جزبازسازی اندیشه ی دینی نداشت وتلاش نمودتاباژرف نگری عارفانه وعالمانه وبا پیروی چهارمحورعالم وجودیعنیخدا،انسان، خود وطبیعت حقایقی راموردبررسی قراردهد

اقبال لاهوری درجهان بینی چهارگانه،نظریات واعتقادات ویژه ی خودرادارد.اوباتاثیرپذیری ازعرفای بزرگ ایران زمین،به این حقایق ازجنبه ی باطنی می نگردامانه باتاویل وتفسیرهای فردی بلکه همانگونه که ازآثاروی معلوم است به آیات وروایات موثق متوسل می شود ونظریات خودراارائه می دهد

اقبال همانند مولوی براین باوراست که انسان وعارف واقعی کسی است که پس ازمقام "خودی"که عامل حرکت وتکامل وجودی انسان است و ازطریق کشف وشهودعارفانه قابل درک است به دنیای محسوسات وجهان مادی برگردد و"خودی" رادرجمع تفسیر نماید. جهانی که اقبال ازآن سخن می گوید، جهانی است که ریشه درعالم بالا دارد ودرواقع درپدیده های عالم مادی نوعی قداست نهفته است که ازامری قدسی برخوردارند

بنابراین اقبال انسان رابه بازگشت به خودفرامی خواندتاخدارابشناسد ودرجهان قدسی وارد جامعه ی انسانی شود واین است حقیقت آفرینش انسان،

شایدبی دلیل نباشد که اورا به عنوان یک منجی که به روح انسان حیات دوباره بخشید عیسای مشرقی بنامیم .

یاداشت ها

۱ : Iqbal Mohammad,The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Edited and Annotated By M.Saeed Sheikh,Institute of Islamic Culture,Lahore,۱۹۸۶,préface.

۲ : Saïda Bannari, Mohammad Iqbal, une voix actuelle, Aurora d'orient et d'occident, le numéro ۲ de la revue, Automne-hiver ۲۰۰۶.

(۳): چهار سال و چهار ماه داشت که پدرش او را به مکتب خانه سپرد و او آموزش قرآن را در مکتب خانه و مسجد می‌آموخت... در مجالس علماء و دانشمندان شرکت می نمود و همراه با آنان به مناجات و عبادت خداوند می‌پرداخت. پدر او هم هرگاه می‌خواست فرزند خود را به عملی وادار سازد، یا از کار ناپسندی منع کند، از آیات قرآن و رفتار پیغمبر (ص) برای وی می‌خواند... درهنگام تلاوت قران این سخن رابراو تکرارمی کرد که : پسرم! قران راطوری بخوان که گوییا برتو نازل می شود...ازکتب عرفانی غافل نبودتاجایی که فتوحات مکیه و فصوص الحکم، محی الدین ابن عربی را می‌خواند. بنگرید: زندگینامه محمد اقبال لاهوری، ص ۱۷۲ – ۱۱۳

۴ : Schimmel Anne-Marie, Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam, traduction de l'anglais et de l'allemand par Albert Van Hoa, Cerf, Collection Patrimoines, Paris, ۹۶۱۹۹۶.pp.۴۹۵-۴

۵: اقبال درکتاب جاویدنامه که سفری معنوی درآسمان مشتری رااز‌طریق افلاک نشان می دهد؛حلاج رابه عنوان پیشگام خوددرقرون وسطی نشان داده است و پویایی عشق وایمان اوراآرمانی برای تمام مسلمانان آزاده می داند.بنگریدبه:

Schimmel Anne-Marie, Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam, traduction de l'anglais et de l'allemand par .۱۰۵Albert Van Hoa, Cerf, Collection Patrimoines, Paris, ۱۹۹۶.p.

۱۰۵Ibid, p. :۶

نفوذاندیشه های مولوی وحلاج رابرشکل گیری تفکرات معنوی اقبال درکتابی که آن ماری شیمل تحت عنوان: مطالعه ای دراندیشه های دینی محمد اقبال نگاشته است می توان ملاحظه نمود، بنگریدبه:

Gabriel's wing: a study into the religious ideas of sir muhammad Iqbal, Schimmel Anne-Marie, Leiden, ۱۹۶۳, P. ۳۴۶-۳۵۳.

وهمچنین مراجعه شودبه : سخنان دکتر محمد بقایی(ماکان)در همایش آموزه‌های "مولانا در جهان معاصر" که در دانشکده کشاورزی کرج تحت عنوان "مولوی شمس اندیشه های اقبال "در سال ۱۳۸۴"برگزارگردید.

۷: Schimmel Anne-Marie, Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam, traduction de l'anglais et de l'allemand par Albert Van Hoa, Cerf, Collection Patrimoines, Paris, ۱۹۹۶, pp.۴۹۱-۲

۸: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Iqbal Muhammad , pp.۱-۲.

۹: Gabriel's wing :a study into the religious ideas of sir muhammad Iqbal, Schimmel Anne-Marie, P. ۳۱۲.

۱۰: برعقل فلک پیما ترکانه شبیخون به/یک ذره ی درددل ازعلم فلاطون به
تکیه برعقل جهان بین فلاطون نکنم/درکنارم دلکی شوخ ونظربازی هست
بنگرید به: زبورعجم،کلیات اقبال،ص ۱۲۰.

۱۱: : این عبارت اشاره دارد به سوره ی ۵۰ آیه ۳۷
وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ
وبنگرید به:

Iqbal Muhammad The Reconstruction of Religious Thought in Islam,Edited and Annotated By M.Saeed Sheikh,Institute of Islamic Culture,Lahore,۱۹۸۶,pp.۴۷-۴۸

۱۲: عنکبوت/۲۰:،بگودرزمین گردش کنیدوببینیدکه خدا چگونه آفرینش راآغازکرده است؛وخدامی افزیند آفرینش دیگری.

۱۳ :Iqbal Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Edited and Annotated By M.Saeed Sheikh,Institute of Islamic Culture,Lahore,۱۹۸۶, p ;۸.

۱۴: نور/۴۴:خداشب وروزرابریکدیگرمی گرداندتاصاحبان بصیرت دراین آیت به عبرت الهی بنگرند.

۱۵: لا تسبوا الدهرفان الله هو الدهر

زندگی ازدهرودهرازززندگی است/لاتسبواالدهرفرمان نبی است

بنگرید به:

Iqbal Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Edited and Annotated By M.Saeed Sheikh,Institute of Islamic Culture,Lahore,۱۹۸۶,pp;۸

۱۶ : Iqbal Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, ,Edited and Annotated By M.Saeed Sheikh,Institute of Islamic Culture,Lahore,۱۹۸۶, p ;۵۰-۵۱.

۱۷: حدید/۳ اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی داناست.

۱۸: نور/۳۵ خدا نور آسمانها و زمین است مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای

است آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی افروخته میشود

۱۹: روشی که اقبال در بازسازی اندیشه دینی پیش گرفت مبتنی بر واقعیت است. به همین سبب او به بازسازی توجه دارد نه احیا (revival) زیرا مقصودش از بازسازی (reconstruction)همان بازنگری، تجدیدنظر، اصلاح و پیراستن دین است، نه بنیاد مجدد اندیشه ها و عقایدی که به طور طبیعی و تکاملی از بین رفته و دیگر موضوعیتی ندارند. او بر این باور است که به فتوای تاریخ هرگز افکار کهن و مستعمل در میان قومی که آنها را کهنه کرده، جان دوباره نمی گیرد. بنگرید به: بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمدبقایی ماکان،تهران، انتشارات فردوس،۱۳۷۹، ص ۲۵۷.

۲۰: الرحمان/ ۳۳:ای گروه جنیان و انسیان اگر می‌توانید از کرانه‌های آسمانها و زمین به بیرون رخنه کنید پس رخنه کنید [ولی] جز با [به دست آوردن] تسلطی رخنه نمی‌کنید.

۲۱: Bachir Diagne Souleymane, Islam et société ouverte, La fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal , Paris, Maisonneuve et Larose,۲۰۰۱,Préface, p, ۷.

۲۲: Ibid p, ۶۳.

۲۳: آل عمران/:۱۹۱ و در آفرینش آسمانها و زمین می‌اندیشند [که] پروردگارا اینها را بیهوده نیافریده‌ای

۲۴: ص/ ۲۷ :و آسمان و زمین و آنچه را که میان این دو است به باطل نیافریدیم

۲۵: یونس/۵: اوست کسی که خورشید را روشنایی بخشید و ماه را تابان کرد و برای آن منزلهایی معین کرد تا شماره سالها و حساب را بدانید خدا اینها را جز به حق نیافریده است نشانه‌ها[ی خود] را برای گروهی که می‌دانند به روشنی بیان می‌کند .بنگریدبه:

The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Iqbal ۱۲۳Muhammad,pp.

: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Iqbal ۲۶ .۱۰۲Muhammad,pp.

منابع فارسی

۱- اقبال جاوید (۱۳۷۲) زندگی وافکارعلامه اقبال لاهوری، ترجمه شهیندخت کامران مقدم، شرکت به نشر، جلد،اول.

۲- اقبال لاهوری ، محمد (۱۳۴۸)احیای فکر دینی در اسلام ، ترجمهٔ احمد آرام ، چاپ دوم ، تهران : کانون نشر و پژوهشهای اسلامی.

۳- ________ (۱۳۴۳)کلیات اشعارفارسی ، به کوشش احمدسروش ،تهران: کتابخانه ی سنایی.

۴- ________(۱۳۶۸)گلشن رازجدید، ، شرح بشیراحمددار،،ترجمه وحواشی محمدبقایی(ماکان)، تهران: چاپخانه حیدری.

۵- ________(۱۳۷۹) بازسازی اندیشه دینی در اسلام، تالیف محمد اقبال لاهوری، ترجمه محمد بقایی ماکان، چاپ اول، تهران: چاپخانه رامین.

۶- انور، عشرت(۱۳۷۰) مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ترجمه محمد بقایی، انتشارات حکمت.

۷- زرین کوب؛ عبدالحسین(۱۳۶۲) ،یادداشت هاواندیشه ها،(ازمقالات،نقدهاواشارات)، سازمان انتشارات جاویدان.

۸- سیدین، غلام(۱۳۶۹) اقبال باچهارده روایت، ترجمه محمدبقایی، تهران: انتشارات فردوس.

۹- ________(۱۳۶۹) مبانی تربیت فرد و جامعه ، ترجمه محمدبقایی، تهران:انتشارات فردوس.

۱۰- شریف، میان محمد(۱۳۷۰) تاریخ فلسفه دراسلام، ،تهران: مرکزنشردانشگاهی.

۱۱- شیمل، آنه ماری (۱۳۷۱)عقل وعشق ازدیدگاه اقبال، ماهنامه ی کلک،،شماره ـ۲۵ـ۲۶.

۱۲- ________(۱۳۷۵) ، پژوهشی درجاویدنامه ی اقبال،ترجمه خسروناقد، ماهنامه ی کیان، ،سال ششم ،شماره ی ۳۰.

۱۳- عنایت، حمید (۱۳۶۹) شش‌گفتار درباره دین و جامعه؛ تهران: دفترنشرفرهنگ اسلامی

منابع انگلیسی و فرانسه

- Bannari, Saïda(۲۰۰۶) Mohammad Iqbal, une voix actuelle, Aurora d'orient et d'occident, le numéro ۲ de la revue.

- Diagne, Souleymane Bachir(۲۰۰۱) Islam et société ouverte, La fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal, Paris, Maisonneuve et Larose.

- Iqbal, Mohammad(۱۹۹۶) Reconstruire la pensée religieuse de l'islam, Traduit par Eva de Vitray-Meyerovitch, Editions du Rocher-Unesco.

________ (۱۹۸۶)The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Edited and Annotated By M.Saeed Sheikh,Institute of Islamic Culture,Lahore.

-Schimmel,Anne-Marie(۱۹۶۳)Gabriel's wing: a study into the religious ideas of sir muhammad Iqbal, Leiden.

__________________ (١٩٩۶)Le soufisme ou les dimensions mystiques de l’Islam, traduction de l’anglais et de l’allemand par Albert Van Hoa, Cerf, Collection Patrimoines, Paris.

استدعاء شخصيات الموروث الدينى فى ديوان "بال جبريل " لمحمد إقبال

دکترمحمود رضا اسفندیار
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه آزاد اسلامی _ واحد شهر ری

تصوف و نقد آن از دیدگاه مولوی و اقبال

چکیده

اقبال با همه تغییراتی که در طی ادوار مختلف حیات فکری اش ایجاد شد، نسبت به مولوی ارادت تام و تمام داشت و هچگاه اعتقادش به مولوی دستخوش دگرگونی نشد و همواره او را پیر و مرشد و راهنمای خود می‌دانست. اقبال برای توضیح عقاید و تبیین نظام فکری خود به ابیات فراوانی از مثنوی استشهاد می کرد. در حقیقت او تا حد فراوانی تحت تاثیر اندیشه های صوفیان بزرگی مانند مولوی قرار داشت اما با این همه همواره در تصوف با نگاهی منتقدانه می نگریست و به زعم خود نکات منفی تصوف را مورد انتقاد قرار می داد. مولوی هم _که اقبال او را مراد و راهنمای فکری و معنوی خود می دانست_ به تصوف و صوفیان عصر خویش دیدگاهی انتقاد آمیز داشت. مقایسه این دو دیدگاه انتقادی و جایگاه و حقیقت تصوف در نزد این دو متفکر بزرگ که البته یکی الهام بخش و راهنمای آن دیگری است، موضوع این پژوهش است.

واژگان کلیدی: مولوی، اقبال، تصوف، نقد صوفی، مثنوی

مقدمه

درباره اصطلاح تصوف و تاریخ پیدایش آن در اسلام ، محققان و مشایخ صوفیه بحثها و بررسیهای گوناگون کرده اند . تصوف مصدر لازم ثلاثی مزید از باب تفعّل در

لغت به معنای صوفی شدن است «به همین قیاس ، از کلمهٔ صوفی ، تصوف ساخته شده است» (نفیسی، ۱۳۴۳: ۷۴)

جمع صوفی، صوفیه است که به صورت عنوانی برای پیروان تصوف به کار می رود . در مقدمهٔ ابن خلدون عقیدهٔ قشیری و احتمالاتی که در اشتقاق کلمهٔ صوفی ذکر کرده نقل شده اما اشتقاق آن را را از کلمه صوف به معنی پشم به مناسبت پشمینه پوشی طایفهٔ صوفیه ترجیح داده است. (ابن خلدون،۱۴۱۰: ۴۶۷)

ابونصر سراج طوسی در اللمع در باب یازدهم در رد کسانی که می گویند نامی از صوفیه نشنیده ایم و این اسم جدید است، تأکید دارد که کلمهٔ صوفی را به معنای پشمینه پوشی است وحتی پیش از ظهور پیامبر اهل فضل و صلاح را بدان نسبت می داده اند. (سراج طوسی،۱۳۸۲: ص ۸۰) هجویری نیز در کشف المحجوب در باب التصوف بعد از ذکر آیه ای از قرآن و روایتی از پیغمبر (ص) در باب تصوف اقوال مختلف را در باب این کلمه ذکر نموده و همه را رد می کند. (هجویری ،۱۳۷۳: ۳۴) اما در جای دیگر می گوید : «صوفی آن بود که از خودفانی بود و به حق باقی ...» (همان : ۴۰) سهروردی نیز در عوارف المعارف بعد از ذکر اقوال مختلف در باب ماهیت تصوف می نویسد : «باید دانست که صوفی آن باشد که دایم سعی کند در تزکیه نفس و تصفیه دل و تجلیهٔ دل ...» (سهروردی ،۱۳۷۴: ۲۴)

نسفی در انسان کامل می گوید: «سالک را چندین منازل می باید تا به مقام تصوف رسد و نام وی صوفی گردد ... مقام تصوف مقام بلند است ، از سالکان کم کسی به مقام تصوف رسید . مقام تصوف سر حد ولایت است» (نسفی ،۱۳۷۳: ۲۹۷)

در اسرار التوحید از شیخ ابوسعید ابوالخیر تعاریف مختلفی از تصوف نقل شده است که می توان به مواردی از این قبیل اشاره کرد : «التصوف ترک التکلف(تصوف ترک تکلف است) و هیچ تکلف ترا بیش از تویی تو نیست که چون به خویش مشغول شدی ازو باز ماندی». ونیز «شیخ ما گفت که گفته اند تصوف دو چیزست: یکسونگریستن و یکسان زیستن» (محمدبن منور ،۱۳۷۶: ۲۴۰)

ابوبکر محمد کلابادی در کتاب تعرف می گوید : «صوفیان را از بهر آن صوفی خوانند که سِرّهای ایشان روشن بود و اثرهای ایشان پاکیزه بود.» و صوف را لباس انبیا و زی اولیاء می داند (کلابادی ،۱۳۷۱: ۲۱-۲۲)

اگر درست با حقیقت تصوف آشنا شویم در می یابیم که سخنان مشایخ هر چند به ظاهر مختلف می نماید در واقع نزدیک به یکدیگر و همگی مربوط به یک معنی و یک حقیقت است اما اختلاف در تعبیرات ناشی از اختلاف در احوال و مقامات و مراتب و درجات و اوقات و اشخاص است (همایی ،۱۳۷۲: ۸۳)

از آنچه به اجمال گفته شد می توان چنین استنباط کرد که کوشش عارفان در تعریف تصوف و بیان حقیقت حال صوفی راهی برای تمییز اصل از بدل ها بوده است. در آثار مهم عرفانی اغلب به مباحثی در رد صوفی نمایان دروغین مواجه می شویم که باید آنها را از مقوله نقد تصوف دانست. پر واضح است که این گونه نقدها با انتقادات مخالفان تصوف که عمدتا اصل و بنیاد تصوف و مشروعیت آن را نفی می کنند متمایز است. ما در این مجال برآنیم دو رویکرد متفاوت در نقد تصوف را با یکدیگر مقایسه کنیم. دیدگاه مولانا و اقبال که از قضا دومی خود را مرید و پیرو اولی می داند، در نقد تصوف تفاوتهای بنیادینی با یکدیگر دارند.ذکر این نکته ضروری است که مولوی تا پایان عمر در حیات فکری و روحی اقبال تاثیر گذار بود و این ویژگی در اغلب آثار او آشکار است، چنانکه سرلوحۀ منظومه ی اسرار خودی او ابیاتی از دیوان کبیر شمس است؛ در جاوید نامه مولانا را راهبر و پیشرو خود در سیر و عروج روحانی قرار داده است؛ در ارمغان حجاز او را روشنی شب خود، و گره‌گشای کارها خوانده، و در بال جبرئیل مرید هندی و پیر رومی را به مشاعره نشانده است. (مجتبایی، ۱۳۷۹: ذیل اقبال)

تصوف در نگاه مولانا

مولانا برای تعریف تصوف از اصطلاحات مختلف استفاده می کند.از آن جمله "فقر" است که او اغلب این اصطلاح را مترادف با فنا و نیستی به کار می برد. درویش (معادل

فارسی فقیر) در کلام مولانا همان فقیر است زیرا چیزی از خودش ندارد و تماماً تهی از خودی است . فقیر حقیقی در واقع غنی ترین همه انسانهاست . زیرا از هستی خویش فانی و به وجود حق باقی شده است. مولوی ضمن تایید اشتقاق مشهور واژهٔ صوفی از ریشه صوف (پشم) که به ریاضت وزریهای اولیه زهاد و صوفیان متقدم اشاره دارد، برای اشتقاق واژهٔ صوفی از صفا - از آن جهت که متضمن معنای حقیقی تصوف است- اهمیت بیشتری قائل است؛ زیرا صوفی کسی است که خویشتن خویش را پاک و پیراسته کرده و صفا بخشیده است. (همو، همانجا)

از نظر مولوی صوفی کسی است که بدون تکرار و کتاب ، درون را صیقل و صفا داده است. این مطلب در قصهٔ «مری کردن رومیان و چینیان» در دفتر اول مثنوی به شکل زیبا و ماهرانه بیان شده است.

رومیان آن صوفیان اند ای پدر　　بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کرده اندآن سینه ها　　پاک از آز و حرص وبخل وکینه ها
آن صفای آینه ، لاشک دل است　　کو نقوشِ بی عدد را قابل است

(مولوی، ۱۳۷۹: دفتر اول، بیت ۳۴۸۳-۳۴۸۵)

صوفی برای رسیدن به معرفت حقیقی با درس و مشق ظاهری سر و کار ندارد، بلکه او به پاک کردن دل و جان از پلیدی ها اهتمام می ورزد تا به مقصود نایل شود.

دفتر صوفی سواد و حرف نیست　　جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند ، آثار قلم　　زاد صوفی چیست ؟ آثار قَدَم

(همان، دفتر دوم، بیت ۱۵۹-۱۶۰)

مولوی به درستی یادآور می شود که تنها دانشی که در سفر آخرت و طریق ابدیت به کار آدمی می آید طریق فقر و عرفان است.

زین همه انواع دانش روز مرگ　　دانش فقر است ساز راه و برگ

(همان، دفتر اول، بیت ۲۸۳۴)

مولانا در فیه ما فیه آورده است که« این علمها (علوم ظاهری) نسبت به احوال فقرا، بازی و عمر ضایع کردن است... راه فقر راه است که درو بجمله آرزوها برسی، هر چیزی که تمنای تو بوده باشد...» (همو،۱۳۶۲: ص۱۴۵)

مولانا در تعبیر دیگری در تعریف تصوف به نحو استفهامی می گوید: تصوف چیست ؟ و آنگاه خود چنین پاسخ می دهد: در دل شادی جستن به وقت رسیدن مصائب؛

ما التصوف ؟ قال وجدان الفرح   فی الفؤاد عند اتیان الترح

(همو،۱۳۷۹: دفتر سوم، بیت ۳۲۶۱)

۱)نقد صوفی

عارفان و صوفیانی چون مولوی از جمله منتقدان اهل تصوف نیز به شمار می روند. در حقیقت یکی از اهداف مولوی از برشمردن صفات و ویژگیهای صوفیان حقیقی در مثنوی فراهم کردن امکان شناخت صوفیان دروغین و تمییز اصل از بدل است. وی از مراد و محبوب خود، شمس تبریزی شنیده بود که «اغلب این شیوخ راهزنان دین محمد بودند.همه موشان خانهٔ دین محمد خراب کنندگان بودند؛ اما گربگانند خدای را از بندگان عزیز، که پاک کنندگان این موشانند ...» (شمس تبریزی،۱۳۸۵: ۱۵)

این رندان و طراران که به حقیقت صوفی نیستند به طمع اقبال مردمان و دنیاطلبی، خویش را به لباس اهل عرفان و تصوف آراستند. مولوی مکرر به شیخان ریاکار و شیادان درویش نما و صوفی نمایان دروغین تاخته و به نکوهش و مذمت و خطر و ضرر این جماعت برای مردم بی اطلاع و مریدان ساده لوح پرداخته است.

ای بسا زراق گول بی وقوف   از ره مردان ندیده غیر صوف

ای بسا شوخان ز اندک احتراف   از شهان ناموخته جز گفت و لاف

(مولوی، ۱۳۷۹: دفتر پنجم، بیت ۱۴۲۳-۱۴۲۴)

ای بسا حیله گران ابله و ناآگاهی که از راه حق رجال طریقت چیزی جز خرقه پشمینه ندیده اند؛گستاخان یاوه گویی که کمترین هنری از شاهان حقیقت نیاموخته اند.

گـــرمی آنِ اولیــــاء و انبیاست　　بـــاز بـــی شرمی پناه هر دغاست
که التفاتِ خلق سوی خود کشند　　که خوشیم و از درون بس ناخوشند
(همو، دفتر سوم، بیت ۷۳۰-۷۳۱)

گرمی و خلوص و پاکدلی مخصوص اولیاء و انبیاست ولی گستاخی و بـی شـرمی ، پناهگاه حیله گران است. آنها در پی جلب توجه مردم اند و به دروغ وانمـود مـی کننـد که باطن پاک و روشنی دارند.

حرف درویشان بدزدد مــرد دون　　تـــا بخواند بر سلیمی زان فسون
کار مردان ، روشنی و گرمی است　　کار دونان حیله و بی شرمی است
(همو، دفتر اول،بیت ۳۱۹-۳۲۰)

حرف درویشان بسی آموختند　　منبـــر و محفل بدو افروختند
(همو، دفتر پنجم،بیت ۱۴۴۳)

چند دزدی حرف مردان خدا　　تـــا فروشی و ستانی مَرحَبا
(همو، دفتر ششم، بیت ۱۲۸۱)

این دروغگویان آنچه می گوینـد از خودشـان نیـست،بلکه سـخنان عارفـان را بـرای فریب ساده دلان بر زبان می آورند. راه و رسم مردان خدا گرمی و پاکی و راستی اسـت اما روش و منش این بی همتان جویای نام حیله و نیرنگ است.آنها بـرای بـازارگرمی و جذب مردمان به مجلس و منبر خود از سخنان صوفیان و عارفان سوءاستفاده کرده انـد. این جماعت حتی صوفیان حقیقی را نیز بدنام کرده اند .

نقش صوفی باشد او را نیست جان　　صوفیان بدنام هم زین صوفیان
(همو، دفتر پنجم، بیت ۳۸۰۶)

سفارش مولوی این است که به حرفهای یاوه این افراد نباید توجه کرد چراکـه طـی طریق با آنها غیرممکن است این گروه جز حیله و دغل کار دیگری انجام نمی دهند :

لاف و غره ژاژخا را کم شنو　　با چنین ها در صفِ هَیجا مرو
(همو، دفتر سوم،بیت ۴۰۲۰)

مولوی چنین نتیجه می گیرد نه همه صوفیان بر حقند و نه همه باطل. پس بایـد آنهـا را آزمود و از آن میان آنکه حق است، برگزید:

آنکه گوید جمله حقند احمقی است وآنکه گوید جمله باطل او شقی است
در میـــان دلـــق پـــوشان یک فقیر امتحـــان کن و آنکه حق است آن بگیر

(همو، دفتر دوم،۲۹۴۲ و ۲۹۳۷)

۲)تصحیح بد فهمی ها

مولوی شماری از مفاهیم عرفانی را که موجب بروز بـد فهمـی و کجـروی در میـان صوفیان شده بود، مورد توجه قرارداد و کوشید با بازتعریف آنها در مـسیر اصـلاح ایـن باورهای غلط گام بردارد.ما به عنوان نمونه سه مورد را ذکر می کنیم.

"دنیا" یکی از این مفاهیم است و تصوف همواره به دنیا گریزی و تشویق آدمیان بـه انزوا و گوشه گیری از جامعه متهم بوده است. مولوی تاکید می کند که دنیا نـوع رابطـه ای است که ما با عالم و نعمتهای الهی برقرار می کنیم و نیز پرهیز از دنیا طلبی به معنـی انزوا و عدم بهره گیری از مواهب الهی نیست. نعمتها و تمتعات دنیوی مانند آبی اسـت که کشتی برروی آن به سوی مقصود حرکت می کند،البته اگـراین آب بـه درون کـشتی راه یابد موجب هلاک سرنشینیان خواهد شد.

چیست دنیا از خـدا غافل بـــدن نه قماش و نقده و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول نعم مال صالح خواندش رسول
آب درکشتی هلاک کشتی است آب اندر زیر کشتی پشتی است

(همو، دفتر اول،بیت ۹۸۵-۹۸۷)

"توکل" نیز از معروف ترین مفاهیم و تعالیم عرفانی است کـه در عـین حـال بـسیار مورد بدفهمی قرار گرفته است.شماری از صوفیان کـج فهـم بـا تعبیـر نادرسـت از ایـن مفهوم دست از کوشش برداشته و به خیال خود به خدا توکل کرده و تمام امور خـود را به وا گذار کرده بودند.مولانا با انتقاد از این رویکرد این مفهوم عمیق قرآنی و عرفانی را چنین تبیین میکند:

گفت آری گر توکل رهبرست — این سبب هم سنت پیغمبرست
گفت پیغامبر به آواز بلند — با توکل زانوی اشتر ببند
رمز الکاسب حبیب الله شنو — از توکل در سبب کاهل مشو
(همو، دفتر اول، بیت ۹۱۵-۹۱۶)

تصوف را مکتب "صلح کل" نیز گفته اند و از اینرو بعضی گمان برده اند که این مکتب زمینه ساز بی تفاوتی نسبت به ظلم و جور است و روح دلیری و سلحشوری را در آدمی می میراند. اما مولوی چه می گوید؟ آیا در نظر او دلیری و شیر صفتی با روباه بازی و سست عنصری یکی است؟ آیا با یاران و اغیار،گرگ ها و یوسفها میتوان یکسان رفتار کرد؟ پاسخ مولانا را بشنویم:

رو اشداء علی‌الکفار باش — خاک بر دلداری اغیار پاش
بر سر اغیار چون شمشیر باش — هین مکن روباه‌بازی شیر باش
تا ز غیرت از تو یاران نسکلند — زانک آن خاران عدو این گلند
آتش اندر زن به گرگان چون سپند — زانک آن گرگان عدو یوسفند
(همو، دفتر دوم، بیت ۱۲۴ -۱۲۷)

باید اذعان کرد که در این مختصر نمیتوان به عظمت کار مولانا در جهت نقد و پالایش میراث تصوفی که به او رسیده بود،حتی اشاره وار پرداخت و ما به مصداق سخن او که:

آب دریا را اگر نتوان کشید — هم به قدر تشنگی باید چشید

به ذکر همین چند نکته بسنده می کنیم.

اقبال و تصوف

اقبال در خانواده ای نشو و نما پیدا کرد که با عرفان و تصوف پیوند داشت.پدرش به طریقه قادریه متصل بود و بسیار به محی الدین عربی ارادت می ورزید و آثار او را می خواند. (مجتبایی، همانجا)

اقبال هم در جوانی به این سلسله پیوست. نظر و دیدگاه اقبال نسبت به تصوف و عرفان اسلامی در ادوار مختلف فکری اش در تغییر و تحول بوده است. او از دوران نوجوانی، با مفاهیم عرفانی و صوفیانه آشنایی یافته بود و حتی در رسالهٔ دکتری خود (۱۹۰۷م) بزرگ‌ترین فصل را به بحث دربارهٔ تصوف اختصاص داد و در آن از عرفان وحدت وجودی ابن عربی و عبدالکریم جیلی با لحنی احترام آمیز وستایشگرانه سخن گفت. (همو، همانجا)

محورهای اصلی انتقادات اقبال به تصوف

شاید بتوان انتقادات اقبال به تصوف را زیر دو عنوان و موضوع کلی جمع کرد:

۱)تصوف عامل سستی و رخوت : اقبال به دنبال جستجو هایش در باره علل ضعف و عقب ماندگی مسلمانان که سخت او را آزار می داد.

به این نتیجه رسید که تصوف یکی از این عوامل اصلی است.اقبال پیش از اینها تحت تاثیر افکار اندیشه گران مسلمانی مانند سر سید احمد خان و بعضی دیگر دلبسته علوم و فنون جدید شده بود و بسیار می کوشید که موانع فکری و نظری رشد و ترقی جامعه هند آن روزگار خصوصا مسلمانان هند را که در وضع اسفباری به سر می بردند از میان بردارد و در آنها روح خود باوری و اتکا به نفس بدمد و به بازگشت به ارزشهای خودی و میراث ملی و دینی دعوت کند.اقبال در حقیقت می خواست با الهام از پیشرفت های غرب که به گمان او حاصل عقلانیت و عملگرایی روح غربی بود، نسخه ای اسلامی و شرقی ارائه کند.به زعم اقبال تصوف یکی از این موانع به شمار می رفت. از یکسو نظامهای فلسفی- عرفانی نظیر مکتب محی الدین را عامل فرو خفتگی روح عملگرای اسلام اولیه و مشغولیت به اندیشه ورزی های بیهوده و انتزاعی می دید که اساسا مبنایی اسلامی ندارد و حاصل نفوذ فلسفه های یونانی افلاطونی و نو افلاطونی است و از سوی دیگر سیر و سلوک عرفانی و تعالیم صوفیه را موجب انزوا ، تخدیر جامعه و فرار از مسولیت های اجتماعی تلقی می کرد.

اقبال با حمله به افلاطون تاثیرات اندیشه های او را که مبتنی براصالت عالم مثل و وهم و سایه بودن عالم مادی است، بر تفکر مسلمانان خصوصا صوفیان بسیار مخرب و ویرانگر دانست:

راهب دیرینه افلاطون حکیم   از گروه گوسفندان قدیم...
گوسفندی در لباس آدم است   حکم او برجان صوفی محکم است..
فکر افلاطون زیان را سود گفت   حکمت او بود را نابود گفت
فطرتش خوابید و خوابی آفرید   چشم هوش او سرابی آفرید

(اقبال،۱۳۷۳: ۳۳-۳۴)

همانطور که گفتیم یکی از انتقادات اقبال به تصوف ناظر به عرفان نظری مکتب ابن عربی است.به گمان او تاثیرات اندیشه ابن عربی بر شارحانش بخصوص عارفان باریک بین و با ذوق ایرانی موجب شد خیالات و اندیشه های ظریف و لطیفی بیافرینند که در نهایت با انتشار این افکار در میان عامه تقریبا « همه ملل اسلامی را از ذوق عمل محروم ساخت.» (اکرم، ۱۳۸۰: ۱۳۱-۱۳۲)

در ادامه همین بحث اقبال به طور تلویحی تصوف ستیزی و مخالفت های تند ابن تیمیه با ابن عربی را می ستاید و شاید بتوان از مجموعه آرای او چنین استنباط کرد که با جریان سلفیه همدلی داشته است. شباهت احوال و افکار او با شیخ محمد عبده،شخصیت محوری جریان سلفیه بسیار جالب است.هردو خواستگاه و بن مایه های فکری صوفیانه داشتند اما بعدها به منظور ایجاد تحرک در جهان اسلام و بازگشت به دوران طلایی تمدن اسلامی در مواجهه با پیشرفتهای غرب و عقب ماندگی مسلمانان، کوشیدند با پیراشگری و تجدید حیات تفکر دینی و زدودن انحرافات با تاکید بر ظرفیت ها و تعالیم عملی که در اسلام اولیه موجود می دیدند، اهداف خود را تحقق بخشند. رویکرد انتقادی آنها به تصوف هم در همین دیدگاهها ریشه داشت، و در عین حال دلبستگی آنها به تصوف موجب شد تا درصدد ارائه نسخه ای سلفی از تصوف برآیند که به زعم آنان رخوت زا و مانع پیشرفت و عملگرایی و عزت و اقتدار

مسلمانان نباشد و از انحرافات و بدعتها پیراسته باشد. (سریه، ۱۳۸۱: صص ۱۵۱-۱۸۶) پر پیداست که نباید سنت تصوف را در مکتب محی الدین خلاصه کرد.صرف نظر از قوت و ضعف های نظام فکری محی الدین و تاثیراتی که در اندیشه اسلامی بر جای نهاد، کم نبودند صوفیانی مانند علاءالدله سمنانی که خود انتقادات تندی نسبت به این مشرب داشتند. وانگهی تعمیم این حکم کلی که مکتب نظری محی الدین موجب رخوت و بی عملی جامعه اسلامی شده است، چندان پذیرفته نیست. چنانکه مشهور است آشنایی عمیق امام خمینی با این مکتب در تدوین و ارائه نظریه ولایت فقیه موثر بوده است.

بعضی از اظهار نظر های اقبال در باب شماری از مفاهیم عرفانی مانند "سکر" کمی غریب می نماید.از جمله می گوید:« وضع مستقل قلب یک مسلمان حالت بیداری دارد نه سکر و خواب، به علاوه افرادی که همیشه حالت سکر را اختیار می کنند و دایم در این حالت هستند، نمی توانند در نبرد زندگی پا برجا بمانند و از لحاظ قومی و ملی نیز ضرر می رسانند.» (جاوید اقبال،۱۳۷۲: ۱۱)

در ادامه همین بحث حالت سکر را مخالف قوانین زندگی و مدعای اسلام میخواند و در مقابل حالت بیداری(صحو) را نام دیگر اسلام و مطابق با قوانین حیات معرفی می کند. (همو: ۳۴۴)

آنانکه اندک آشنایی با اصطلاحات عرفانی دارند میدانند که "صحو" و "سکر" ناظر به دو نگاه و گرایش در تصوف است که مکتب بغداد با محوریت جنید طرفدار صحو(تاکید بر بقای هویت فردی سالک پس از فنا یا همان نظریه فنای فی الله و بقای بالله) و بایزید بسطامی طرفدار سکر(تاکید بر اندکاک و محو و فنای وجود سالک در وجود الهی) بود.حتی از بایزید که حامی مشهور و اصلی نظریه سکر است چنین تعبیری که اقبال از آن ارائه داده و تا حد خواب و چرت و بی حالی آن را فروکاهش داده است، نقل نشده و در زندگی عملی او که به یک روایت از شاگردان امام جعفر صادق(ع) بوده است،حالت سکر عرفانی(نه چرت و خواب) غلبه نداشته است و گیریم هم اگر ندرتا

چنین بوده باشد تعمیم این احوال به جمعیت کثیری از صوفیان و بلکه مسلمانان و در نتیجه حکم کردن به اینکه تصوف با تعالیمی مانند سکر موجب سستی و لطمات ملی و قومی شده باشد،جای تامل دارد.به علاوه نباید فراموش کرد که بسیاری از صوفیان تعالیم عرفانی را به هیچ روی منافی زندگی و مسولیت اجتماعی نمی دیده اند و اگرچه بعضی از گرایشهای انحرافی در تصوف به وجود آمد که چنین تفسیر های غلطی از زندگی معنوی ارائه می کرد، نمی توان این را به حساب تصوف و عرفان گذاشت،چنانکه بسیاری از عارفان بزرگ خود همواره نسبت به وقوع چنین انحرافاتی واکنش نشان می دادند و از آنها انتقاد می کردند.

اگر نگاهی به تاریخ ایران پس از اسلام بیافکنیم می بینیم که اغلب نهضتها و قیامها زمینه ای صوفیانه یا شبه صوفیانه داشته اند. جنبش های فتیان ، قیام سربداران ،خروش سید محمد نوربخش، نهضت صفویه، قیام مشعشعیان و جنبش حروفیه صرف نظر از نتایج و فرجام کارشان شواهدی بر این مدعایند.

۲) منشا غیر اسلامی تصوف: به نظر می رسد اقبال در تاکید بر ریشه های غیر اسلامی تصوف. (اقبال،۱۳۸۳: ۸۵-۹۵)

راه مبالغه پیموده است؛اگرچه با توجه به تحقیقات گسترده محققان تاثیر و تاثر تصوف و دیگر ادیان و مکاتب عرفانی قابل انکار نیست،اما چنین اظهار نظر یکسویه ای علمی و متقن نمی نماید. مستشرقان مشهوری مانند نیکلسون که در آغاز بر چنین باوری پای می فشردند بعدها نظرات خود را تعدیل کرده و پذیرفتند که منشا اصلی تصوف اسلام بوده است. (نیکلسون،۱۳۷۲: ۵۷-۶۲)

گویا اندیشه های مستشرقان و آثار شماری از آنان که اقبال در دوران تحصیلاتش در غرب با آنها آشنایی به هم رساند در چنین اظهار نظر هایی بی تاثیر نبوده است.او تا جایی پیش رفت که قاضیانی که حکم تکفیر و اعدام حلاج را داده بودند را محق دانست و فصوص الحکم ابن عربی را کتابی ضد اسلامی و کفرآمیز قلمداد کرد.در جای

دیگری عرفان و تصوف را مولود قلب و مغز ایرانیان و نشانه ای از انحطاط جاری در میان مسلمانان معرفی کرد. (سریه، ۱۳۸۱: ۲۲۴-۲۲۵)

نتیجه

بر اساس آنچه گفته شد از مقایسه دیدگاه مولوی و اقبال نسبت به تصوف چنین نتیجه میتوان گرفت که مولانا سنت تصوف را اصیل و کاملا اسلامی ،بلکه حقیقت اسلام می داند و بر همین مبنا تمامی معارف دینی را تفسیر و تحلیل می کند. مولوی عرفان وتصوف را در متن زندگی مومنانه جاری می بیند و کژی ها و ناراستی های صوفی نمایان را محصول طمع ورزی ها و دون همتی های دنیا طلبانی می داند که خود را به این لباس درآورده اند تا از این رهگذر به نان و نوایی برسند. مولانا گروه دیگری که از تعالیم عرفانی نظیر زهد،قناعت، دنیا گریزی، توکل و تفسیری غلط ارائه کرده و راه سستی و تنبلی در پیش گرفته اند،سزاوار سرزنش می داند و می کوشد، بد فهمی های آنان را تصحیح کند. در واقع مولوی به چنین تلقی های منحط و نادرست از تصوف می تازد. عرفان مولوی نه گریز از جامعه است و نه غرق شدن در خیالات بیهوده و انتزاعی، بلکه زیستنی پاکیزه و شاد و آزاد است در پرتو انوار حقیقت. مکتب او زندگی مسافرانه، خلاقانه، پویا و زیبا را به تصویر می کشد که به هیچ وجه از احساس مسولیت نسبت به دیگر بندگان خدا خالی نیست. بر این بنیاد نگاه اصلاح گرانه و منتقدانه مولوی به تصوف را می توان معطوف به این ابعاد دانست نه اصل و بنیان عرفان و تصوف حقیقی.

اقبال اما انتقادش به عرفان و تصوف از دیدگاه و پایگاه دیگری است.نظرات او را باید به عنوان کسی که در قامت یک مصلح دینی دردمند و درمان جو که از بیماری و فترت و عقب ماندگی امت اسلامی به ستوه آمده است، تحلیل کرد. اقبال از یکسو شاهد رشد و ترقی مغرب زمینی بود که از رهگذر این پیشرفتها ملتهای دیگر به خصوص مسلمانان را تحت استعمار مادی و معنوی خود درآورده است و از سوی

دیگر مردمی را می دید که با وجود برخورداری از تعالیم بلند و تمدن ساز اسلام از این میراث گرانبها غافل اند و بیخودانه چشم و دست طلب به سوی بیگانه دوخته و دراز کرده اند.او رسالت تاریخی خود را باز گرداندن روح خودباوری و عزت نفس به امت اسلامی با مراجعه به تعالیم اصیل دینی می دید و در این راه به تعالینم و شخصیتهای تصوف که به گمان او در ایجاد این وضعیت مقصر بودند به تندی انتقاد کرد. البته همانطور که پیشتر آمد نمی توان گفت که انتقادات اقبال به تصوف همه مقبول است، اما انگیزه پاک و هدف بزرگ او چنان ارجمند و ستودنی است، که حتی با این اختلاف نظر ها می توان با او همدلی کرد و همچنان او را ستود.

منابع

۱- اقبال، جاوید(۱۳۷۲) **زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری**، ترجمه شهیندخت مقدم (صفیاری). چ۲. تهران: آستان قدس رضوی.

۲- اکرم، محمد(۱۳۸۰) «اقبال و تصوف»، تصوف در تصور اقبال. ترجمه محمد بقایی ماکان. چ۱. تهران.

۳- اقبال،محمد(۱۳۷۳) **اسرار خودی و رموز بی خودی**، مقدمه و حواشی محمد حسین مشایخ فریدنی. چ۱. تهران.

۴- -------(۱۳۸۳) **سیر فلسفه در ایران**، ترجمه امیر حسین آریان پور. چ۱. تهران.

۵- تبریزی، شمس الدین محمد(۱۳۸۵) **مقالات**، تصحیح محمدعلی موحد. چ۱. تهران: خوارزمی.

۶- خلدون، عبدالرحمن بن محمد(۱۴۱۰) **مقدمه** .چ۱. تهران: انتشارات استقلال.

۷- چیتیک، ویلیام(۱۳۸۲) **راه عرفانی عشق**، ترجمه شهاب الدین عباسی. چ۱. تهران: نشر پیکان.

۸- سراج طوسی، ابو نصر(۱۳۸۲) **اللمع فی التصوف**، ترجمهٔ مهدی محبتی. چ۱. تهران: انتشارات اساطیر.

۹- سریه، الیزابت(۱۳۸۱) **صوفیان و ضد صوفیان**، ترجمه مجد الدین کیوانی. چ۱. تهران.

۱۰- سهروردی، شیخ شهاب الدین(۱۳۷۴) **عوارف المعارف**، ترجمهٔ ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. چ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۱- قشیری، ابوالقاسم(۱۳۷۴) **رساله قشیریه**،تصحیح بدیع الزمان فروزانفر،تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۲- کلابادی، ابوبکر محمد(۱۳۷۱) **کتاب التعرف**. به کوشش محمد جواد شریعت. چ۱. تهران: انتشارات اساطیر.

- محمد بن منور(۱۳۷۶)**اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابو سعید، با مقدمهٔ علی** اصغر حلبی. چ۱. تهران: انتشارات صفی علیشاه.

- مجتبایی، فتح اله. «اقبال لاهوری»، دایره المعارف بزرگ اسلامی،ج ۹. چ۱. تهران.

- مولوی، جلال الدین محمد(۱۳۷۹) **مثنوی معنوی**، تصحیح بهاءالدین خرمشاهی. چ۱ تهران: انتشارات دوستان.

-------------------(۱۳۶۲) **فیه ما فیه**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر.چ۱.تهران: امیر کبیر.

- نسفی، عزیز الدین(۱۳۷۳) **کتاب الانسان الکامل**، تصحیح ماریژان موله.چ۱. تهران: انتشارات طهوری.

- نفیسی، سعید(۱۳۴۳) **سرچشمه تصوف در ایران**، چ۱. تهران.

- نیکلسن، رینولد(۱۳۷۲) **عرفان عارفان مسلمان**، ترجمه اسدالله آزاد چ۱. مشهد.

- هجویری ، علی بن عثمان(۱۳۷۳) **کشف المحجوب**، تصحیح ژوکوفسکی. تهران: انتشارات طهوری.

- همایی، جلال الدین(۱۳۷۲) **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه عزالدین محمود کاشانی**. تهران: نشر هما.

دكترجلال الحفناوى
جامعه الازهر- مصر
جامعه الاسلاميه- مدينه منوره

استدعاء شخصيات الموروث الدينى فى ديوان«بال جبريل» لمحمد اقبال

- ملخص -

أطلت علينا ظاهرة استدعاء الشخصيات التراثية فى الشعر مع نهاية عقد السبعينات من القرن الماضى وذلك تقليدا لشعراء الغرب الذين استخدموا رموزا تراثية فى شعرهم المعاصر وهذه الظاهرة إذن ظاهرة جديدة على الشعر الأردى خاصة و الشعر الإسلامى العربى و الفارسى و التركى عامة , و هى لا تزال تطل علينا على استحياء من حين لأخر من خلال دراسات قليلة و متفرقة و متباعدة زمانا و مكانا.

و لقد كان التراث – فى كل العصور— بالنسبة للشاعر هو الينبوع الدائم التفجر بأصل القيم وأنصعها و أبقاها , و الأرض الصلبة التى يقف عليها ليبنى فوقها حاضره الشعرى الجديد على أرسخ القواعد و أوطدها , و الحصن المنيع الذى يلجأ إليه كلما عصفت به العواصف فيمنحه الأمن والسكينة , وكثيرا ما ارتد الشاعر المعاصر إلى تراثه فما خذله هذا التراث مرة , ارتد إليه مهموما ومسرورا , مهزوما ومنصورا فوجد فيه ما يهدهد همومه وما يجسد سروره وما يواسية فى هزيمته وما يتغنى بنصره .(زايد،١٩٧٨ : ٧)

ومن خلال ترجمتى لشعر اقبال الأردى وجدت أن الشخصيات التراثية بشكل عام و شخصيات الموروث الدينى بشكل خاص لا يخلو منها ديوان شعر من دواوين إقبال الأردية فضلا عن الفارسية .

و القارئ لشعر محمد إقبال الأردى يجده يستدعى بكثرة شخصيات من الموروث الدينى الإسلامى و الهندوسى و اليهودى والبوذى وذلك بسبب ثقافته الدينية المتشعبة

والمتداخلة فى ديانات الهند خاصة و ديانات العالم عامة. ولقد كان استدعاء اقبال لشخصيات الموروث الدينى من الأمور الراسخة فى عقل اقبال و التى استحوذت على انتاجه الشعرى , و من علامات ذلك تسميته لديوانين من شعره الأردى بأسماء شخصيات من الموروث الدينى , فجاء الديوان الأول باسم " ضرب كليم " أى ضرب كليم الله موسى , والثانى " بال جبريل " أى جناح جبريل و هو موضوع دراستنا . و تعدى اهتمام إقبال إلى استدعاء " أماكن " الموروث الدينى فى ديوان ثالث بعنوان " ارمغان حجاز " أى هدية الحجاز.

و قد وقع اختيار الباحث على ديوان "بال جبريل " أى جناح جبريل لأنه لم يتم دراسته من قبل أى باحث عربى من قبل كما أن الدراسات الأردية التى تناولت هذا الديوان تناولته من جانب واحد فقط هو شرح المعانى التى يرمى إليها اقبال فى القصيدة دون التركيز على استدعاء شخصيات التراث وأشير هنا إلى الدراستين الأكاديميتين اللتين قام بهما الدكتور يوسف سليم جشتى " بال جبريل مع شرحه " و غلام رسول مهر " مطالب بال جبريل " .

وأنوه هنا أيضا إلى البحث الأكاديمى الرصين و الجاد للأستاذ الدكتور / محمد السعيد جمال الدين و هو بعنوان : " استدعاء الشخصيات التراثية الهندية فى منظومة " " جاويد نامه " للشاعر محمد اقبال وألقاه الاستاذ الدكتور جمال الدين فى مؤتمر دولى بحيدر آباد بالهند و نشر ضمن أبحاث المؤتمر عام ١٩٨٦م ورغم مرور أكثر من عشرين عاما على نشر البحث إلا أن أحدا من المتخصصين فى اقبال وفكره فى الأردية والفارسية لم ينتبه إلى هذه الدراسة الرائدة أو ينسج على منوالها و ينهج نهجها فى دراسات مماثلة على دواوين اقبال الأخرى فى الأردية و الفارسية .

تأتى هذه الدراسة التى نحن بصددها الأن لأول عمل يطبق على ديوان أردى هو " بال جبريل " بعد أن مهد بحث الأستاذ الدكتور جمال الدين بدراسة تطبيقية على ديوان "جاويد نامه " الفارسى و قد استفدت من منهجه الذى طبقه . و استفدت كذلك من الدراسة العمدة التى طبقها الاستاذ الدكتور/ على عشرى زايد – رحمه الله – على الشعر

العربى وهى بعنوان " استدعاء الشخصيات التراثية فى الشعر العربى المعاصر " و تعد دراسة رائدة فى مو ضوعها .

و سيركز البحث على استدعاء شخصيات الموروث الدينى الإسلامى فى ديوان بال جبريل و هى : شخصيات الأنبياء و الصحابة و الملائكة والشخصيات المنبوذة مثل إبليس و فرعون و أبى لهب و التى يحتشد بها الديوان بشكل غزير لافت للنظر .

و قد استعان اقبال بشخصيات المورث الدينى خاصة من أجل توضيح فكرته و لأنه كان يعتبر هذه الشخصيات الدينية قدوة للمواطن الهندى المسلم فى الدنيا والآخرة فاستدعاها فى شعره ليبرز مزاياها و مثلها العليا للأجيال المسلمة فى الهند لعلها تقتدى بها فى سيرة كفاحها ضد الاستعمار و الجهل و التخلف الذى كان يخيم على شبه القارة الهندية و مسلميها و خاصة بعد فشل ثورة ١٨٥٧م و ضياع السلطة السياسية من أيدى المسلمين فى الهند .

و استعنت فى بحثى بالمصادر التراثية التى رجع إليها اقبال فى استدعائه لشخصيات الموروث الدينى و أهم ما ورد فى القرآن الكريم من قصص قرآنية و قصص الأنبياء و كتب التراجم و السير و الأعلام التاريخ .

و ينقسم البحث إلى ثلاثة مباحث يسبقها مقدمة و تمهيد و يعقبها خاتمة

- مقدمة
- تمهيد
- المبحث الأول : الشاعر محمد اقبال و ديوانه بال جبريل :

بال جبريل .

المبحث الثانى: استدعاء شخصيات الموروث الدينى فى ديوان " بال جبريل " دراسة تطبيقية" :-

شخصيات الأنبياء .

تمهيد :-

عندما دخل المسلمون الهند منتصريين تربعوا على عرش السلطة هناك أكثر من ثمانية قرون بسبب تفوقهم العسكرى و أسلوب حكمهم و حضارتهم التى تركت بصمات واضحة على أرض الهند , نعم كانوا أجانب عن الهند و لكن عندما جاءوا إليها وأقاموا بها أصبحت الهند وطنهم وصارت مصلحة الهند مصلحتهم و عندما طال بهم المقام تضاءل – بالتدريج – الاحساس لديهم بالغربة وتعانقت الحضارتان الإسلامية و الهندية – على الرغم من اختلافهما – مكونتين حضارة ثالثة تمتزج فيها خصائص الحضارتين ألا و هى حضارة الهند الإسلامية و قد حصل المسلمون على امتيازات كبيرة من الناحيتين السياسية و الإجتماعية و استمرت هذه الإمتيازات طالما كانت الحكومة فى يد المسلمين .(ندوى، ١٩٣٨ : ١١٠)

و بعد وفاة اورنجزيب آخر حاكم قوى ضعفت الدولة الإسلامية واجتمعت عليها كل قوى التخريب و ظهرت الفتن التى ألحقت بالدولة أضرارا جسيمة أدت بهم فى النهاية إلى الوقوع فى براثن الإنجليز و تزلزت أركان الدولة وعم الاضطراب و الفساد. و قد انعكست هذه الأوضاع السيئة على الناحية الدينية فعمت البدع و الخرافات ابتعد الناس عن الدين و نسى المسلمون روح الإسلام و انتشرت الأمراض الإجتماعية وكانت البيئة صالحة لظهور مصلحين سياسيين و اجتماعيين فى وسط هذه الفوضى و الاضطرابات الإجتماعية و الدينية لشرح تعاليم الإسلام من جديد وبزغ نجم شاه ولى الله الدهلوى (ت: ١٧٦٢م) الذى حاول إصلاح احوال المسلمين .(اكرام،١٩٧٥ : ١٤-١٣)

و نتيجة لحركات الإصلاح الدينى والإجتماعى قام المسلمون عام ١٨٥٧م بثورة ضد الإنجليز عرفت بالثورة الهندية بهدف استعادة مجدهم التليد و سلطتهم السياسية التى فقدوها على يد الاستعمار و لكنها فشلت بسبب عدم خبرتهم و لسوء تنظيمهم و لظهور عناصر خائنة فى صفوفهم و أدى كذلك الفشل إلى تلاشى السلطة السياسية الباقية للمسلمين.

وقد انعكس هذا التحول السياسى على تدهور الأوضاع الإقتصادية و الحضارية لهم ووقع المسلمون فى شرك الاحساس بالدونية والضآلة وانتشر فيهم الفقر والمرض

والجهل و لم يعد هنالك أى عمل يمارسونه و لم يبق عندهم تصور واضح و محدد لمستقبلهم بعد أن فترت هممهم و نضبت ملكات الفهم و مواهب التفكير لديهم وتراجعت قيمهم الأخلاقية و الحضارية الموروثة أمام الأفكار و النظريات الغربية و خيمت سحب اليأس والقنوط على كل مكان.و فى هذه الظروف الحالكة ظهر الشاعر محمد اقبال (١٨٧٧-١٩٣٨) كمصلح اجتماعى و سياسى من خلال شعرة وأدبه من جانب وجهوده السياسية من جانب آخر وظهرت فكرة حزب الرابطة الإسلامية " مسلم ليج" التى طالبت بالحفاظ على حقوق المسلمين بالهند " من هنا تعكس أشعار اقبال أحداث ما قبل الحرب العالمية و الخلافة الإسلامية ثم حركة إحياء جديدة رفعها عالية أمام شباب المسلمين , وأخذ يحذر الشباب من فتن الحضارة الغربية , ويوضح لهم دور الإسلام فى الثورة الإنسانية العالمية كما ركز على إبراز الشخصية الإسلامية لمسلمى الهند

لقد كانت مهمة الشاعر محمد اقبال صعبة وعسيرة امام هذا الإنحدار الإجتماعى فى الأمة المسلمة فى الهند ولم يكن يملك غير شعره وقلمه الذى سخره لخدمة بنى وطنه فسحرهم بيانه وبدأ يذكرهم بأمجاد أسلافهم ويستدعى الجوانب المضيئة فى تاريخهم , نادى بوجوب وطن قومى لمسلمى الهند وأخذت فكرته تتبلور حتى ظهرت باكستان على يد السياسى البارز محمد على جناح بعد أن اعتنق أفكار محمد اقبال وتحقق له ذلك عام ١٩٤٧م وظهرت باكستان كدولة إسلامية جمعت أكثر مسلمى الهند.

ديوان " بال جبريل " جناح جبريل :

ديوان " بال جبريل " هو الديوان الثانى لمحمد إقبال باللغة الأردية نشر لأول مرة فى لاهور فى يناير عام ١٩٣٥ وصدرت الطبعة العشرون منه فى يناير ١٩٧٥م , ثم صدرت طبعة أنيقة من الديوان بإشراف الدكتور جاويد إقبال نجل إقبال فى لاهور ١٩٧٦م و قد طبع فى باكستان والهند حتى الأن أكثر من خمسين طبعة .

والديوان يعد خلاصة تجربة الشاعر محمد إقبال حيث يشرح فيه نظرياته وأفكاره حول الذاتية والزهد والعشق والمقارنة بين العقل والقلب والدعوة للعودة بالإسلام إلى

منابعه الأولى وتنقيته من الإسرائيليات التى دخلت عليه من الديانات الأخرى ومساوئ التعليم الغربى .

والديوان يعد قمة أشعار إقبال بالأردية حيث يكشف من خلال قطعه وغزلياته وقصائده عن الحقائق و التعاليم و الحكم التى تعين المرء و الأمة على تثبيت الإيمان و دعم الإخلاص و تحيل الأفراد إلى مؤمنين مخلصين معتقدين فى أمتهم و تحصنهم من الافتتان بالغرب و تقيهم منه .(معوض ،١٩٨٠: ٢٦٧)

المبحث الثانى :استدعاء شخصيات الموروث الدينى فى ديوان بال جبريل":

دراسة تطبيقية

تمهيد :

كانت الهند فى الفترة التى نظم فيها إقبال ديوان بال جبريل عام ١٩٣٥م فى أعقد أدوارها السياسية و الإجتماعية حيث سيطر الإنجليز على الهند كافة و على مقاليدها وصار المسلمين محكومين بعدما كانوا حاكمين لمدة ثمانية قرون ونصف وانقلبت أوضاعهم الإجتماعية فصاروا أسفل السلم الإجتماعى فى الهند وأصبحوا فريسة للأمية والجهل والفقر والمرض , واعتمد الإنجليز على الهندوس بعد الثورة الهندية عام ١٨٥٧م وما أشبه اليوم بالبارحة فقد واجه الوجود الإسلامى فى الهند خطر الاندثار والفناء وللحيلولة دون ذلك هب اقبال مناديا بضرورة أن يكون للمسلمين وطن خالص بهم هو باكستان الذى ظهر للوجود كنبوءة منه عام ١٩٤٧م .

ومع أن إقبال كان أديبا فى جوهره إلا أنه لم يتوان عن المشاركة السياسية العملية , سعيا وراء الإصلاح السياسى والإجتماعى والفكرى الذى حث مسلمى الهند طيلة حياته على العمل من أجله من خلال أعماله الشعرية وبذلك أثبت أن الإنسان الصادق يمكن أن يلهب مشاعر الجماهير بأشعاره وأن يضع هذه الكلمات موضع التنفيذ إذا ما حان وقت العمل , ولقد كان لدى إقبال بصيرة سياسية أبعد من كثير من السياسيين المحترفين و فى ذلك يقول القائد الأعظم محمد على جناح : " كان إقبال متفوقا حتى كسياسى محترف " .(معوض،١٩٨٠ : ٦)

لقد كان مسلمو الهند فى حاجة ماسة إلى نماذج تلهمهم روح التحدى و الصمود و الصبر على المحن فكان الملاذ فى شخصيات الموروث الدينى التى استدعاها إقبال من التراث الإسلامى لتنفخ الروح فى الواقع الإسلامى المعاصر باعتبارها قدوة صالحة للمواطن الهندى المسلم لكى يحذو حذوها وينفض عنه غبار الذل و الاستعمار ويستخلص الدروس و العبر من سيرة هذه الشخصيات وما وصلت إليه من نجاحات بعد أن لاقت فى مسيرتها صعابا عديدة تغلبت عليها وكأن اقبال يقول للهندى المسلم إنك قادر على تحقيق دولة لك تحافظ فيها على كيانك المسلم من الانصهار وسط الأغلبية الهندوسية وتحقق له ما أراد وظهرت دولة باكستان الإسلامية إلى حيز الوجود عام ١٩٤٧م .

وكانت شخصيات الموروث الدينى وعلى رأسها الأنبياء و الصحابة نبراسا اقتدى به المسلم الهندى فى مسيرة كفاحه ضد الاستعمار الإنجليزى وضد الضعف والخوف,وكان سلاح الشعر هو السلاح الذى حمله إقبال فى هذا التحدى و المعركة الشرسة التى حاول أن يقود فيها مسلمى الهند ويستثير هممهم إلى تحقيق مطالبهم العادلة فى أن يكون لهم دولة خاصة بهم وشارك فى المعتركات السياسية فى كل من الهند ولندن إلى أن تحقق ما أراد بعد جهد ولأى.

دوافع رجوع إقبال إلي الموروث :- هناك عدة دوافع أدت إلى رجوع إقبال إلى الموروث وتوظيفه فى قضايا معاصرة يمكن إيجازها فى ثلاثة دوافع هى :-

١- دوافع فنية :

إحساس إقبال الشاعر المعاصر بمدى غنى التراث وثرائه بالإمكانات الفنية , وبالمعطيات والنماذج التى تستطيع أن تمنح قصيدته المعاصرة طاقات تعبيرية لا حدود لها , ولقد أدرك الشاعر المعاصر أنه باستغلاله لهذه الامكانات يكون قد وصل تجربته بمعين لا ينضب من القدرة على الإيحاء و التأثير , وذلك لأن المعطيات التراثية تكتسب لونا خاصا من القداسة فى نفوس الأمة ونوعا من اللصق بوجدانها , لما للتراث من حضور حى دائم فى وجدان الأمة و الشاعر حين يتوسل إلى الوصول إلى وجدان أمته

عن طريق توظيفه لبعض مقومات تراثها يكون قد توسل إليه بأقوى الوسائل تـأثيرا عليـه, وكل معطى من معطيات التراث يرتبط دائما فى وجدان الأمة بقيم روحية وفكريـة معينـة بحيث يكفى استدعاء هذا المعطى أو ذاک من معطيـات التـراث لإثـارة كـل الإيحـاءات والدلالات التى ارتبطت به فى وجدان السامع تلقائيا .

وهكذا وجد اقبال " رهن تصرفه مئات الأصوات التـى يمكـن أن تـرن فـى وجـدان المتلقى وسمعه بأبعاد من تجربته المعاصرة , وهذه الاصوات لها فى سمع المتلقى صدى خاص لا يخطئ وجدانه التقاطه , وهو حين يستخدم هذه الأصوات (للأنبيـاء والـصحابة وغيرهم) يكون قد أضفى على تجربته الشعرية نوعا من الأصالة الفنية عن طريق اكسابها فى نفس الوقت لونا من الكلية و الشمول بحيث تتخطى حاجز الزمن فيمتزج فى اطارهـا الماضى و الحاضر فى وحدة شاملة ".(زايد، ؟ :-۱۹-۱۸)

۲- دوافع ثقافية :-

وهى دوافع ساعدت اقبال على استدعاء الشخصيات التراثيـة و علـى الانتقـال بعلاقـة الشاعر بموروثه من مرحلة " التعبير عن الموروث " إلـى مرحلـة " التعبيـر بـه " حيـث جدت ظروف حضارية وثقافية لم تكن متوافرة فى النماذج السابقة الخاصة بالتعامـل مـع التراث , وكان على إقبال أن يتعامل مع هذا التراث من خلال منظور تفسيرى يحاول مـن خلاله أن يكتشف تلك الروح الشاملة الخالدة الكامنة فى هـذا التـراث و الينـابيع الأولـى التى تفجر منها .

ولم يقتصر إقبال على استرداف التراث الشعرى وإنما لجأ إلى كل المـصادر التراثيـة , فحفل شعره بالشارات الأسطورية والدينية والتاريخية إلى جانب استردافه للتراث الشعرى بل إنه كان يخرج عن نطاق تراثه الشرقى إلى التراث الإنسانى بعامة , فكان مـن مـصادره بعض كتب الأساطير الهندية وكتب التصوف القديمة كالرامايانـا والمهابهارتـا والأبانيـشاد والباجفادجيتا, وقد استعار اقبال أشد تكنيكات إليوت تطرفا فى هذا المجال وهو تضمين نصوص الشعراء الأجانب بلغتها الأصلية.(المصدرالـسوابق: ۲۹-۳۱ و ۳۵-۳۷) وهـذا مـا

نجده بوضوح فی قصیدة " بیرومرید " حیث أورد شعر جلال الدین الرومی باللغة الفارسیة کما هو وضمنه القصیدة .(اقبال،۱۹۹۵: ۱۳۴-۱۴۲)

۳- دوافع سیاسیة واجتماعیة :-

عندما یشتد الطغیان والقهر السیاسی والاجتماعی فی أمة من الأمم وفی عصر من العصور فیکبل حریات الشعب ویفرض علی أصحاب الکلمة من شعراء وکتاب ومفکرین ستارا رهیبا من الصمت بقوة الحدید والنار , أو بقوة النبذ الإجتماعی , إذا کانت القوی المسیطرة قوی إجتماعیة ولیست سیاسیة , فإن أصحاب الکلمة یلجأون إلی وسائلهم وأداتهم الفنیة الخاصة التی یستطیعون بواسطتها أن یعبروا عن آرائهم وأفکارهم بطریقة فنیة غیر مباشرة لا تعرضهم لبطش السلطة الغاشمة التی غالبا ما تکون آراء هؤلاء وأفکارهم مقاومة لها وانتقادا لطغیانها , ومن الأسالیب التی لجأ إلیها صاحب الکلمة علی مدی العصر :الاسطورة , الرمز ,وسوق آرائه وأفکاه علی لسان الحیوان وغیر ذلک من التکنیکات الفنیة التی تکون – بالإضافة إلی ما تضفیه علی العمل الأدبی من قیمة فنیة – ستارا یحتمی به أصحاب الکلمة و یحتجبون وراءه من تنکیل السلطة بهم من مواجهتها مباشرة بآرائهم فیها .(زاید، ؟ : ۴۰-۴۱)

استدعاء شخصیات الموروث الدینی فی دیوان " بال جبریل " دراسة تطبیقیة"

لقد کان التراث الدینی الإسلامی من المصادر المهمة التی استمد منها اقبال العون فی استدعاءه لشخصیات الموروث الدینی مثل شخصیات الأنبیاء والصحابة والملائکة والشخصیات المنبوذة فی التراث الإسلامی , وکان القرآن الکریم المصدر الأساسی الذی اعتمد علیه إقبال فی رسم صورة معاصرة لشخصیات الموروث الدینی بملامحها القرآنیة.

ومن الملاحظ أن إقبالا ناقش قضایا الهند المعاصرة وأبدی آراءه فی هذه القضایا من خلال حواره مع شخصیات قدیمة واستطاع بذلک أن یبدع عملا شدید الأصالة وحرص علی أن یحتفظ لکل واحد منها بسماته الممیزة وصفاته المحددة .. فبدت هذه الشخصیات فی النهایة وکأن حیاتها کلها قد امتدت إلی الأزمنة الحاضرة , وکأنها قد

تفاعلت تفاعلا ايجابيا مع هذه القضايا وأسهمت بآرائها فى حلها ونالت بذلك مرتبة الخلود .(جمال الدين، ١٩٨٦ : ٢)

لقد استخدم إقبال الرمز الشعرى على نطاق واسع فى ديوانه بال جبريل و وظفه توظيفاً ناجحاً عند استدعائه لشخصيات الموروث الدينى، و تنوع استخدامه للرمز بين الرمز الشخصى و الرمز التراثى، و استخدم إقبال لغة اصطلاحية حيث يخرج المصطلح من استخدام الجماعة و يمنحه صفات دلالية و يستخدمه استخداماً خاصاً بعد أن يجرد اللغة من مدلولها العادى و بهذا نحت إقبال لنفسه معجماً خاصاً من التراكيب و التعبيرات و الجمل الاصطلاحية.

و سوف نتعرض هنا لشخصيات الموروث الدينى التى استدعاها إقبال فى ديوان بال جبريل لنتعرف على تناوله لهذه الشخصيات ذات الملامح القديمة و ما أضفاه عليها من صور معاصرة و يمكن لنا تصنيف هذه الشخصيات فى أربع مجموعات هى:

١- شخصيات الأنبياء :-

شخصيات الأنبياء عليهم السلام هى أكثر شخصيات التراث الدينى شيوعاً فى شعرنا، و لا غرو فقد أحس الشعراء من قديم بأن ثمة روابط وثيقة تربط بين تجربتهم و تجربة الأنبياء، فكل من النبى و الشاعر الأصيل يحمل رسالة إلى أمته و الفارق بينهما أن رسالة النبى رسالة سماوية، و كل منهما يتحمل العنت و العذاب فى سبيل رسالته و يعيش غريباً فى قومه محارباً منهم أو فى أحسن الأحوال غير مفهوم منهم و أخيراً فإن كلا من الرسول و الشاعر على صلة بقوى عليا غير منظورة.(زايد ، ؟ :٩٧-٩٨)

و شخصيات الأنبياء من أكثر الشخصيات استدعاءً فى الشعر الأردى عامة و لدى إقبال خاصة و سوف نتناول هؤلاء الأنبياء لنعرف كيف استطاع إقبال توظيف رموزهم فى شعره و الهدف من هذا التوظيف.

أ- الرسول محمد صلى الله عليه و سلم:

كانت شخصية محمد صلى الله عليه و سلم من أكثر الشخصيات التى استدعاها إقبال فى ديوانه بال جبريل فقد استدعاها فى ثلاثة عشر بيتاً مبيناً أوصافه الكريمة على اختلافها و تنوعها و ركز على عاطفة الحب و العشق التى بثها الرسول فى قومه فهو الذى منح الرونق لوادى سيناء و هو من أصحاب الصدق و اليقين، و قد جاءت جميع هذه الأوصاف مطابقة للملامح القرآنية التى رسمها القرآن له و هذا دليل على ثقافة إقبال الإسلامية الأصيلة.

و قد ذكر إقبال الرسول فى شعره بأسماء و ألقاب عديدة وصلت إلى ثلاثة عشرة اسماً تنوعت بين اسم العلم و اللقب فهو "محمد" و "مصطفى" و "مصطفائى" و "النبى" و "رسول الله" و "صاحب الخلق العظيم" و "صاحب لولاک" و "شاه لولاک" و "مولاى يثرب" و "مرد خليق" و "مولاى كل" و "داناى سبل" و "ختم الرسل".

و سنعرض فيما يلى الأبيات الشعرية التى وردت فيها هذه الأوصاف و الألقاب باللغة الأردية و ترجمتها بالعربية و سيتم ترتيبها حسب ورودها فى ديون بال جبريل. يقول إقبال فى الغزلية الثانية من المجموعة الأولى:

– محمد بھی ترا جبریل بھی قرآن بھی تیرا

– مگریه حرف شیرین ترجمان تیراھ یا میر(اقبال، ۱۹۹۵: ۶)

الترجمة: القرآن لک و جبريل لک و محمد لک أيضاً.

لكن عاطفة الحب هل أوجدتها لى أم لک؟ (اقبال،۲۰۰۳: ؟)

يركز إقبال هنا فى استدعائه للرسول صلوات الله عليه على عاطفة الحب التى أتى بها الرسول، تلک العاطفة التى جعلته يمتلک ناصية القرآن فكان قرآناً يمشى على الأرض و الحب كذلک هو الذى سخر له جبريل الأمين.

لقد جعل إقبال العشق جوهر الإسلام فالعشق هو رسول الله و هو قلب المصطفى و هو كلام الله أى القرآن و هو أنفاس جبريل بل العشق هو المصطفى و إقبال هنا يجسد العشق فى شخصية الرسول محمد صلى الله عليه و سلم. يقول فى قصيدة "مسجد قرطبة":

- عشق دم جبريل، عشق دل مصطفى عشق خدا كا رسول، عشق خدا كا كلام

- تازه مرے ضمير مين معركۀ كهن هوا عشق تمام مصطفى! عقل تمام بو لهب (المصدر السابق:۹۴-۱۱۴)

الترجمة:- العشق هو أنفاس جبريل، العشق هو قلب المصطفى،

العشق رسول الله، العشق كلام الله (القرآن)

- لقد تنبه ضميرى فى معركة القدم،

العشق كل العشق هو المصطفى، و العقل كل العقل أبو لهب.

و يصف إقبال العشق الذى يمثله شخصية الرسول فى بيت آخر بأنه هو الأول و الآخر و هو القرآن و الفرقان و هو طه و يس. و يقول فى الغزلية الأولى من المجموعة الثانية:

- نكاه عشق و مستى ميل و هى فرقان، و هى أول و هى آخر

و هى قرآن، و هى فرقان، و هى يسين، و هى طه (المصدرالسابق:۲۵)

الترجمة: هو الأول و الآخر فى عين العشق و الجنون،

و هو القرآن و هو سورة يس و طه.

و يشير هذا البيت إلى الآية الأولى من سورة يس و الآية الأولى من سورة طه و الآية الأولى من سورة الفرقان و هى قوله تعالى: "تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون

للعالمين نذيراً". و يتضح من الروايات و الأحاديث أن طه و يس من الأسماء المباركة للرسول و التى وردت فى افتتاحية هذه السور القرآنية. كما أن بيت إقبال هذا به تناص مع الآية القرآنية: "هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شىء عليم". (محمد شفيع،۱۹۸۵: ۶۴)؛ (الحديد/۲)

و فى استدعائه لشخصية الرسول محمد صلى الله عليه و سلم استخدم إقبال تقنية التناص مع القرآن الكريم فى أكثر من بيت فيذكر أوصاف شخصية الرسول متطابقة مع ما ورد فى القرآن من صفات و شمائل فهو عالم بالسبل و خاتم الرسل و هو المصطفى فى المعراج إلى السماء. يقول:

- وه دانائی سبل ختم الرسل مولاے کل جس نے
غبار راه کوبخشا فروغ وادی سینا (اقبال،۱۹۹۵: ۲۵)

الترجمة: هو (الرسول) عالم بسبل ختم الرسل مولى الجميع
و الذى منح غبار الطريق رونق وادى سيناء.

فوصف إقبال للرسول بأنه "دانائی سبل" أى عالم بالسبل هو تناص مع الآية القرآنية: "و على الله قصد السبيل" و الآية القرآنية: "إنک لمن المرسلين على صراط مستقيم".(النحل/۹ ويس/۳) وصفه للرسول بأنه "ختم الرسل" أى "خاتم الرسل" هو تناص مع الآية القرآنية: "ما كان محمداً أبا أحد من رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبيين"(الاحزاب/۴۰). كما أن وصف إقبال للرسول بأنه "مولاى كل" أى "مولى الجميع" هو تناص مع الآية الكريمة: "و ما أرسلناک إلا رحمة للعالمين" و قوله تعالى: "إن الله و ملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين أمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما"(الاحزاب/۵۶) و هو تشريف من الله لرسوله الكريم أفضل الجميع و أعظم الكائنات بأنه تعالى شأنه هو و الملائكة يصلون على النبى كل وقت.

ثم يتعلم إقبال درساً من معراج المصطفى و هو تأثير الفلك فى الإنسان:

- سبق ملاهـ یه معراج مصطفی سـ مجهـ

عالم بشریت کی زد میر هـ گردون (اقبال،۱۹۹۵: ۱۱۸)

الترجمة: لقد تلقنت هذا الدرس من معراج المصطفی

و مفاده أن الفلک أثر فی عالم الإنسان

و یشیر إقبال فی هذا البیت إلی واقعة الإسراء و المعراج و التی هی دلیل علی مکانة الرسول و عظم شخصیته و هی صفات جعلت منه ضیفاً علی السماء و هذا الوصف من إقبال لشخصیة الرسول فیه تناص مع الآیة القرآنیة: "سبحان الذی أسری بعبده لیلاً من المسجد الحرام إلی المسجد الأقصی الذی بارکنا حوله لنریه من آیاتنا إنه هو السمیع البصیر".(الاسراء/۱)

و یستمر إقبال فی استدعائه لشخصیة الرسول الکریم فی التناص مع آیات القرآن عندما یصف معجزة الرسول سید الصحراء الذی جاء للناس بشیراً و نذیراً یقول فی قصیدة "دین و سیاست" أی الدین و السیاسة:

- یه اعجاز هم ایک صحرا نشین کا

بشیری هـ آئینه دار نذیری (اقبال،۱۱۸:۱۹۹۵)

الترجمة: هذه معجزة البدوی (الرسول)، فقد جاء بشیراً بالدین و نذیراً.

و معنی هذا البیت کما هو واضح فیه تناص مع الآیة القرآنیة: "و ما أرسلناک إلا کافة للناس بشیراً و نذیراً و لکن أکثر الناس لا یعلمون"(سباء/۲۸).

و یرکز إقبال فی استدعائه لشخصیة الرسول علی خلق الرسول الذی کان قرآناً یمشی علی الأرض و کان خلقه القرآن فیقول فی الغزلیة الحادیة عشرة من المجموعة الثانیة:

- هجوم کیوں هـ زیاده شراب خانـ مین

فقط یه بات که پیر مغان هـ مرد خلیق!(اقبال،۱۹۹۵: ۳۴)

الترجمة: لماذا هذا الحشد الهائل فى الحانات؟

أليس هذا الأمر لأن بائع الخمر رجل على خلق

فوصف إقبال لشخصية الرسول هنا بأنه "رجل على خلق" هو تناص مع الآية القرآنية: " فبما رحمة من الله لنت لهم و لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك".(آل عمران /۱۵۹) ثم يصف إقبال الرسول بأنه من أصحاب الصدق و اليقين و ذو الخلق العظيم و هى صفات قرآنية، يقول فى قصيدة "مسجد قرطبة":

– آه وه مردان حق! وه عربى شهوار

حامل "خلق عظيم" صاحب صدق و يقين (اقبال ، ۱۹۹۵ : ۹۸)

الترجمة: لهف نفسى على رجال الحق أولئك الفرسان العرب،

الحاملون "للخلق العظيم" أصحاب الصدق و اليقين

و قد اقتبس إقبال معنى المصرع الثانى من الآية القرآنية: "و إنك لعلى خلق عظيم " (جشتى،۱۹۹۷: ۵۶۸)

ثم يعرج إقبال على جوانب أخرى فى شخصية الرسول و الرسالة التى جاء بها و يلوذ بمدينته المنورة و يطلب منه المدد و العون لأنه أعجمى العلم و الإيمان و يؤكد على أن الغاية المنشودة من دينه هو العدل بين الفقر و الغنى، يقول فى قصيدة "پير و مريد" أى "الشيخ و المريد":

– كار و بار خسروى ياراهبى، كيا هـ آخر غايت دين نبى؟ (اقبال، ۱۹۹۵: ۱۳۹)

الترجمة: ألم تكن أعمال الفقر و الغنى، هى الغاية المنشودة من دين النبى؟

– تواے مولاى يثرب آپ ميرى چاره سازى كر

مرد دانش هـ افرنكى، مرا ايمان هـ زنارى

الترجمة: إن يثربك يا مولاى هى معينى و ملاذى،

إن علمی غربی و إیمانی زناری (برهمی) (المصدرالسابق:۳۸)؛(حواشی ۱)

و لم یکتف إقبال بالأوصاف القرآنیهٔ لشخصیهٔ الرسول التی استدعاها من خلال التناص القرآنی بل استخدم التناص مع الحدیث القدسی لینقل لنا الأوصاف الربانیهٔ لشخصیهٔ الرسول محمد التی نعته بها الله تعالی فهو "صاحب لولاک" و "شاه لولاک" أی ملک لولاک. یقول فی الغزلیهٔ الحادیهٔ عشرهٔ:

- عالم هـ فقط مؤمن جانباز کی میراث

مؤمن نهین جو صاحب لولاک نهین هـ (اقبال ،۱۹۹۵: ۳۴)

الترجمهٔ: هذا العالم میراث للمؤمن المتفانی فقط،

و لیس بمؤمن من لا یتفانی فی صاحب لولاک (الرسول)

- جهال تمام هـ میراث مرد مؤمن کی

میرے کلام په حجت هـ نکته لولاک (المصدرالسابق : ۶۷)

الترجمهٔ: إن هذه الدنیا بأسرها هی میراث للرجل المؤمن،

و الحجهٔ علی کلامی هی حدیث لولاک

و فی إحدی رباعیاته یقول إقبال:

- ترے صید زبون فرشته وحور

که شاهین شه لولاک هـ تو! (المصدرالسابق:۸۴)؛(جشتی،۱۹۷۷: ۵۳۱)

الترجمهٔ: الملائکهٔ و الحول صیدک الهزیل، أنت شاهین ملک لولاک.

یشیر إقبال فی الأبیات الثلاثهٔ السابقهٔ إلی الحدیث القدسی "لولاک ما خلقت الأفلاک".(فضل الهی،۱۹۷۷: ۲۳۹)

حيث يخاطب الله تعالى رسوله مباشرة و يخبره بأنه لو لم يولد لما خلق الله الدنيا و الأفلاک، و يشير إقبال كذلک فی البيت الأول إلى أن العالم ميراث للمؤمن مقتبساً هذا المعنى من الآية القرآنية: "أن الأرض يرثها عبادی الصالحونگ.(النساء/۱۰۵)؛(خان،۱۹۸۸: ۹۱)

ولم ينس إقبال نظرية الذات التی وقف عليها كثيراً من أشعاره الأردية و الفارسية فی خضم الحديث عن استدعائه لشخصية الرسول فيؤكد أن الذات فی تجلياتها فی المصطفى يقول تحت عنوان "رباعيات":

- خودی کی جلوتوں مین مصطفائی

خودی کی جلوتوں مین کبریائی. (اقبال،۱۹۹۵: ۸۳)

الترجمة: الذات هی المصطفى فی التجليات، الذات هی الكبرياء فی الخلوات.

و بهذا قدم إقبال صورة كاملة لشخصية الرسول محمد صلى الله عليه و سلم و نجح فی توظيف رموز الموروث الدينی من خلال التناص القرآنی.

ب- إبراهيم عليه السلام :-

إبراهيم عليه السلام أبو الأنبياء و خليل الله من الشخصيات التی استدعاها إقبال فی ديوان بال جبريل فی ست مواضع ملقباً إياه بالخليل فی خمسة منها و "خليلان" فی موضع واحد من شعره و قد استعان إقبال بما جاء فی القرآن الكريم فی رسم شخصية إبراهيم فجاءت مطابقة لما ورد فی القرآن عنه و هذا دليل على ثقافة إقبال الإسلامية.

لقد كانت شخصية إبراهيم عليه السلام رمزاً للوحدانية فی مجتمع وثنی حمل على عاتقه بشجاعة مواجهة رموز الكفر و الوثنية و لم تلن قناته و واجه النار بيقين لأنه كان الرجل الحق فی مواجهة معركة الوجود، وحاول إقبال نقل ملامح هذه الشخصية عند استدعائه لها فی شعره ليبين لمسلمی الهند مدى الصعوبات التی واجهتها هذه الشخصية

و صمودها فى سبيل تحقيق أهدافها رقم ما صادفته من أهوال و ملمات و يعبر إقبال عن هذا الموقف الذى واجه شخصيۀ سيدنا إبراهيم، يقول فى قصيدۀ "مسجد قرطبۀ":

- مت نهين سكتا كبهى مرد سلمان كه هـ

اس كى اذا نوں سـ فاش سر كليم و خليل

الترجمۀ: لا يمكن للمسلم الورع أن يندثر قط (المصدرالسابق: ٩٦)

و ينكشف سر موسى و إبراهيم عليهما السلام من آذانه

و يرى إقبال أن العشق هو صدق الخليل و معركۀ الوجود ضد الباطل فيقول فى قصيدۀ " ذوق و شوق": - صدق خليل بهى عشق صبر حسين بهى عشق!

معركۀ وجود مين بدر و حنين بهى هـ عشق! (المصدرالسابق:١١٢)

الترجمۀ: العشق هو صدق الخليل إبراهيم، العشق هو صبر الحسين

العشق هو معركۀ الوجود فى بدر و حنين

لقد كانت الدنيا فى عهد إبراهيم الخليل معبداً للأصنام، و كان أبوه آذر يحترف مهنۀ نحت الأصنام، و كان هو الرجل الحق الذى نادى بالوحدانيۀ، يقول فى غزليۀ:

- آذر كابيشه خارا تراشى كار خليلان خارا گدازى

(المصدرالسابق: ٧٢)

الترجمۀ: نحت الأصنام حرفۀ آذر، و صنعۀ الخليل هى تطويع الأحجار الصلبۀ.

- صنم كده هـ جهان اور مرد حق هـ خليل

يه نكته وه هـ كه پوشيده لا اله مين هـ (المصدرالسابق: ٦٨)

الترجمة: الدنيا صارت معبداً للأصنام و الخليل إبراهيم هو الرجل الحق، و هذه الفكرة كامنة فى لا إله إلا الله.

ولكن اليقين كما يرى إقبال كان سلاح الخليل إبراهيم فى معركة الوجود حتى عندما ألقى به فى النار، يقول:

- يقين مثل خليل آتش نشينى يقين الله مستى خود گزينى

(المصدرالسابق:۸۱)

الترجمة: اليقين هو الجلوس فى النار مثل الخليل، و اليقين هو الوجد فى الله و اللوذ فى الذات.

و يمكننا أن نلمح بوضوح أن هذه الملامح التى رسمها إقبال لسيدنا إبراهيم هى ملامح قرآنية و هذه الأبيات فيها تناص مع آيات قرآنية هى قوله تعالى:

- "و إذ قال إبراهيم لأبيه آذر أتتخذ أصناماً آلهة إنى أراك و قومك فى ضلال مبين". (الانعام/۷۴)

- "و اتل عليهم نبأ إبراهيم * إذ قال لأبيه و قومه ما تعبدون * قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين *" ثم قوله تعالى فى السورة نفسها "فإنهم عدو لى إلا رب العالمين" (الشعراء/۶)

- "قلنا يا نار كونى برداً و سلاماً على إبراهيم".

و قد استخدم إقبال شخصية إبراهيم الخليل ليعبر عن تجربته الذاتية الحديثة فاتخذ منها قناعاً بث من خلاله خواطره و أفكاره و آرائه، و قد تمثل الموروث الدينى و استطاع أن يفرزه إفرازاً جديداً و يصل تجربته بمعين لا ينضب من القدرة على الإيحاء و التأثير.

و قد امتزج العذاب الذى واجهه الخليل بالعذاب الذى واجهه إقبال فى سبيل إيصال فكرته لمتلقيه من مسلمى الهند، فإقبال كان يشعر بالعذاب و الألم الذى مر به الخليل فى سبيل نشر دعوته و يشبه عذاب العلم الحديث بالنار التى ألقى فيها إبراهيم و هذا العلم يبعده عن الإسلام و الدين، يقول فى غزلية:

- عذاب دانش حاضر سے باخبر ہوں میں

كه میں اس آگ میں دالا گیا ہوں مثل خلیل. (اقبال،١٩٩٥: ٦٣)

الترجمة: أنا عليم بعذاب العلم الحديث، فقد ألقى بى فى هذه النار مثل الخليل إبراهيم.

و هنا إشارة واضحة إلى قصة إلقاء سيدنا إبراهيم فى النار التى أضرمها له قومه بعد تحطيم أصنامهم، و قد اقتبس إقبال معنى هذا البيت من قوله تعالى: "قالوا حرقوه و انصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين * قلنا يا نار كونى برداً و سلاماً على إبراهيم*". (الانبياء/٦٧-٦٨)

فالتناص القرآنى مع أبيات إقبال واضح مما يؤكد على فكرة الاستيعاب الكامل لعناصر التراث الإسلامى عند إقبال.

ج- موسى عليه السلام :-

تعد شخصية موسى عليه السلام من شخصيات الموروث الدينى الثرية و قد أولع إقبال بهذه الشخصية القوية التى تعد رمزاً للديانة اليهودية فنجده يطلق اسمه على أحد دواوينه الأردية و هو "ضرب كليم" أى "ضرب كليم الله موسى". إلى جانب هذا فقد تفوقت هذه الشخصية من حيث عدد المرات التى تم استدعاؤها فى ديوان بال جبريل ولم ينزلق إقبال عند استدعاؤه لهذه الشخصية إلى استخدامه مقابلاً تصويراً للقوى الصهيونية لأن موسى عليه السلام من الرسل الذين بشروا بقيم سماوية نبيلة و تحمل فى

سبيل دعوته الكثير من التضحيات ولاقى من عنت اليهود أنفسهم الكثير كما أن القيم التى جاء بها تتنافى مع ما تدعو إليه الصهيونية المعاصرة.

لقد استدعى إقبال شخصية موسى عليه السلام فى ديوانه بال جبريل خمس عشرة مرة و استخدم إقبال مصطلحات "كليم" و "كليم اللهى" و "كليمانه" و "كليمى" عند استدعائه له و لم يذكر اسم موسى بل كان الاستدعاء باللقب، و أحياناً كان يقرن بين اسم الكليم و نبى آخر من الموروث الدينى مثل "مسيح و كليم" و "كليم و خليل".

واستخدم إقبال رموزاً قرآنية و إسلامية كأدوات فنية لتوضيح فكرته لعل أكثرها: سيناء و شعلة سيناء أى النار و الطور و التجلى و الرؤية و الشجرة و عصا موسى و علاقته بشعيب و شق البحر بالعصا و شجرة الطور.

وذكر إقبال كلمات و جملاً قرآنية بلغتها العربية فى أشعاره مثل "لا تخف" و "أرنى" و "طور سيناء" و "ضرب" و "تجلى" و نجده يذكر كلمة "عصا" أى عصا موسى مرة بالعربية و مرة بالأردية "چوب" ليتعرف قارئه غير الملم بالعربية على هذا الرمز المهم من رموز شخصية موسى عليه السلام.

وورد استدعاء إقبال لموسى فى قصائد "مسجد قرطبة" و "لاله صحرا" و "ساقى‌نامه"وغزليات ١۶ و ٢٠ و ٣٩ و ۴١ و ۵٠ و ۵٩ و رباعيات ٧٠ و ٧١. و هناك تطابق تام بين أبيات إقبال و ما ورد فى القرآن الكريم عن شخصية موسى عليه السلام و هذا يدل على ثقافة إقبال القرآنية و الإسلامية و استلهامه المتقن لعناصر التراث الإسلامى و مصادره، و هناک تناص واضح بين أشعار إقبال و آيات عديدة سنذكرها فى موضعها.

كانت عصا موسى من أبرز ملامح شخصيته ولهذا وظفها إقبال بشكل جيد عند استدعاؤه لشخصية موسى و احتفظ بملامحها القرآنية لصالح فكرته الإصطلاحية لأن عصا موسى تفرق بين الحق و الباطل، و لأهمية هذا الرمز ذكره إقبال مرة بالعربية و أخرى بالأردية، يقول: - رشى كى فاقون سى توتانه برهمن كا طلسم

عصا نه هو تو کلیمی هی کار بی بنیاد (اقبال،۱۹۹۵: ۷۰)

الترجمۀ: لقد أبطل غاندی بالفقر سحر البرهمی (الانجلیزی)،

لو لم تکن هناک عصا فإن عمل الکلیم موسی لا قیمۀ له

- تازه پهر دانش حاضر فے کیا سحر قدیم.

گذر اس عهد میں ممکن نهیں بی چوب کلیم. (المصدرالسابق:۶۰)

الترجمۀ: إن العلم الحدیث یجدد السحر القدیم.

و العیش جد مستحیل فی هذا العصر بدون عصا الکلیم.

و نلاحظ أن إقبال أضفی علی الشخصیۀ نوعاً من المعاصرۀ و جعلها و هی قدیمۀ تقفز علی الزمن إلی الوقت الحاضر من خلال مقارنتها بشخصیۀ معاصرۀ و عصا معروفۀ لسکان شبه القارۀ الهندیۀ و هی عصا "غاندی" زعیم الهند و ذلک لتقریب الفکرۀ لدی القارئ الهندی و فی نفس الوقت هناک تناص واضح بین هذین البیتین و آیات من القرآن الکریم هی:

- "فألقی بعصاه فإذا هی ثعبان مبین" و "و أوحینا إلی موسی أن ألق عصاک فإذا هی تلقف ما یأفکون". "و أن ألق عصاک فلما رءاها تهتز کأنها جان ولی مدبراً و لم یعقب". (القصص/۳۱؛الاعراف/۱۰۷ و ۱۰۸)

- "قال هی عصای أتوکأ علیها و أهش بها علی غنمی و لی فیها مآرب أخری * قال ألقها یا موسی * فألقاها فإذا هی حیۀ تسعی". (طه/۱۸ و ۲۰)

فکما أبطلت عصا موسی سحر السحرۀ الذین جمعهم فرعون یوم الزینۀ کذلک أبطلت عصا غاندی سحر الاستعمار الإنجلیزی و "هکذا تمتزج القضایا السیاسیۀ بالفلسفیۀ و تطفو أحداث الهند الحدیثۀ و قضایاها علی مسرح الحدث الدرامی و یبث الشاعر من خلال هذه الشخصیۀ خواطره و آراءه فی الإصلاح". (جمال الدین،؟ : ۶۰)

ثم يستدعى إقبال شخصية موسى الثرية من خلال الإشارة إلى عمل موسى فى الرعى و العلاقة التى جمعته بنبى الله شعيب و الاتفاق بينهما على أن يزوجه إحدى ابنتيه كما ورد فى سورة القصص فهو أى إقبال يحتفظ بالملامح القرآنية للشخصية فى سبيل طرح فكرته الإصلاحية و هو يبحث عن قائد لقافلة المسلمين فى الهند، يقول:

– نظر آئی نه مجهے قافله سا لاروں میں

وه شبانی که هے تمهید کلیم اللهی! (اقبال،۱۹۹۵ : ۷۵)

الترجمة : لم يتراءى لى قادة القافلة، و هذا الرعى تمهيد لكليم الله

– اگرکوئی شعیب آئـی میسر شبانی سی کلیمی دو قدم هـ

(المصدرالسابق:۸۸)

الترجمة : فلو تيسر حضور أى شعيب، لابتعد موسى عدة خطوات عن الراعى.

و فى هذين البيتين تناص واضح لما ذكره القرآن عن موسى و شعيب فى سورتى طه و القصص بقوله تعالى:– "قال إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى ثمانى حجج فإن أتممت عشرا فمن عندك و ما أريد أن أشق عليك ستجدنى إن شاء الله من الصالحين". (القصص/۲۷)؛(عالم،۱۹۹۵ : ۹۸–۹۹)

و يختار إقبال العديد من الملامح القرآنية لشخصية موسى فيستدعيه فى عدة أبيات من خلال الإشارة إلى المكان: سيناء و طور سيناء و شجرة الطور و النار و الحدث: التجلى و الرؤية و الكلام حيث خص الله تعالى موسى بالتحدث إليه و لذا لقب كليم الله، يقول:

– مثل کلیم هواگر معرکهٔ آزما کوئی

اب بهی درخت طور سی آتی هـ بانگ لا تخف (اقبال،۱۹۹۵: ۴۰)

الترجمة : إذا خضت معركة فلتكن مثل موسى،

إن شجرة الطور ينبعث منها حتى الآن صوت "لا تخف"

- ارنی میں بھی کھه رها هوں مگر یه حدیث کلیم وطور نهیں

(المصدرالسابق: ۴۳)

الترجمة : إننی أقول "أرنی" و لکن، هذا لیس حدیث موسی و الطور.

- تها ارنی کو کلیم، مس ارنی گو نهیں

- اس کو تقاض روا، مجه به تقاضا حرام (المصدرالسابق:۶۲)

الترجمة: أنا لم أقل "ارنی" فقد قال الکلیم (ارنی)،

إن متطلباته شرعیة و متطلباتی حرام

- خالی هی کلیموں سی یه کوه و کمرورنه

- تو شعلة سینائی میں شعلة سینائی (المصدرالسابق: ۱۲۱)

الترجمة: هذا الجبل خال من الکلیم موسی،

و إلا فأنا قبس من سیناء و أنت قبس من سیناء

- دل طور سیناء وفاران دونیم

- تجلی کا پهر منتظر هی کلیم (المصدرالسابق:۱۲۳)

الترجمة: شطر طول سیناء و فاران القلب شطرین،

و التجلی ینتظر الکلیم مرة أخری.

و یلاحظ هنا أن اقبال ذکر العدید من المصطلحات القرآنیة فی شعره و أبقی علیها بالعربیة فی شعره الأردی مثل: ارنی، ولا تخف، و تجلی، و طور سیناء. و هناک تناص بین شعره الذی استدعی فیه شخصیة موسی مع ما ورد من آیات قرآنیة حول سیدنا موسی و هی کما یلی، یقول تعالی:

- "فلما أتاها نودی من شاطئ الواد الأیمن فی البقعة المبارکة من الشجرة أن یا موسی إنی أنا الله رب العالمین * و أن ألق عصاک فلما رآها تهتز کأنها جان ولی مدبراً و لم یعقب یا موسی أقبل ولا تخف إنک من الآمنین " (القصص/۳۰-۳۱)

- "و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه قال رب أرنی أنظر إلیک قال لن ترانی و لکن انظر إلی الجبل فإن استقر مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا و خر موسی صعقا فلما أفاق قال سبحانک تبت إلیک و أنا أول المؤمنین". (الاعراف/۱۴۳)

- "و هل أتاک حدیث موسی * إذ رأی نارا فقال لأهله امکثوا إنی آنست نارا لعلی آتیکم منها بقبس أو أجد علی النار هدی * فلما أتاها نودی یا موسی * إنی أنا ربک فاخلع نعلیک إنک بالواد المقدس طوی " (طه/۹-۱۲)

- "و التین و الزیتون و طور سینین" (التین/۱-۲)

- "و کلم الله موسی تکلیماً" (النساء/۱۶۴)

- "قال خذها و لا تخف سنعیدها سیرتها الأولی" (طه/۲۱)

- "و شجرة تخرج من طور سیناء تنبت بالدهن و صبغ للآکلین" (المؤمنون/۲۰)

و یستدعی اقبال جانباً آخر من جوانب شخصیة موسی الثریة فیمزج بین حکمة موسی‌والفلسفة والتصوف الإسلامی من خلال رموزه مثل شخصیات الرومی و الفارابی و یقارن بینهم و بین موسی الذی یتفوق علیهم، یقول:

- صحبت پیر رومی سی مجهـ به هوا یه راز فاش

لاکهـ حکیم سر بجیب، ایک کلیم سر بکف (اقبال،۱۹۹۵ : ۳۹)

الترجمة: لقد تکشف لی هذا السر من صحبة المرشد الرومی،

و هو أن كليماً واحداً مستعداً للتضحية مقابل مائة ألف حكيم رؤوسهم فى أطمارها.

- يا حيرت فارابى، يا تاب وتب رومى

يا فكر حكيمانه، يا جذب كليمانه (المصدرالسابق:۶۷)

الترجمة: إما حيرة الفارابى أو حماس الرومى.

و إما وجد موسى أو الفكرة الفلسفية

ثم يعرج إقبال على جانب ثالث من جوانب شخصية موسى ليجعل منه رمزاً لاحتجاب الذات فى فلسفة الذات (خودى) التى اهتم بها إقبال، يقول:

- حكيمى نا مسلمانى كى

كليمى رمز پنهانى خودى كى (المصدرالسابق:۸۹)

الترجمة: إن الفلسفة كفر بالذات، و موسى الكليم هو رمز احتجاب الذات.

و فى نهاية الحديث عن شخصية موسى يؤكد إقبال على أسرار تلك الشخصية التى من الصعب ان تتكشف فهى أسرار صامتة مثل البحر و هى لن تتكشف إلا بإذنه و بضربة من عصاه. يقول:

- مت نهیں سکت کبهی مرد مسلماں که ہے

اس كى اذانون سى فاش سر كليم و خليل (المصدرالسابق:۹۶)

الترجمة: لا يمكن للمسلم الورع أن يندثر قط،

و ينكشف سر موسى و إبراهيم عليهما السلام من آذانه

- كهلتى نهى اس قلزم خاموش کے اسرار

جب تک تو اسى ضرب كليمى سى نه چيرے (المصدرالسابق:۱۶۷)

الترجمة: إن الأسرار الصامتة لهذا البحر لم تتكشف،

ما دامت لم تنفلق بضربة من عصا موسى

وهذا البيت الأخير فيه تناص واضح مع الآية القرآنية: "فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم". (الشعراء/٦٣)

د:- عيسى عليه السلام :-

استدعى اقبال شخصية عيسى عليه السلام بملامحه القرآنية التى رسمها له القرآن الكريم من خلال ملمح الفقر و التسامح و الصفح كما استدعاه إقبال من خلال الموروث الدينى الإسلامى والمسيحى . وقد استدعى اقبال شخصية عيسى من خلال الإسم و اللقب المسيح فى ثلاثة مواضع من " بال جبريل " هى الغزلية رقم ٥٩ ومنظومة " بيرومريد " أى " المرشد والمريد و" قطعة هى " خانقاه " أى التكية .يقول :-

- علم فقيه و حكيم , فقر مسيح وكليم
- علم هى جوياى راه , هى داناى راه (اقبال، ١٩٩٥ :٧٧)

الترجمة : - العلم هو الفقيه والفيلسوف , الفقر هو عيسى وموسى

- العلم هو الباحث عن الطريق والفقر هو العارف بالطريق .

وإذا كان إقبال أكد على مفهوم الفقر فى البيت السابق فإنه فى البيت التالى يؤكد على مفهوم العبادة والانقطاع لها فى الغار والجبل من خلال حوار دار بين المرشد جلال الدين الرومى والمريد الهندى حيث يوضح المرشد الرومى الكثير من المسائل للمريد الهندى فى ديوان " بال جبريل " و قد سبق أن جعل إقبال الرومى مرشدا له فى معراجه إلى السماء كما ورد فى ديوان " جاويد نامه " .(جمال الدين،؟ :٢٥) يقول :-

- مصلحت در دين ماجنك وشكوه
- مصلحت در دين عيسى غار وكوه (اقبال، ١٩٩٥ : ١٣٩)

الترجمة :- إن المصلحة فى ديننا هى الحرب والجلال ،

والمصلحة فى دين عيسى هى الغار والجبل.

وفى البيت التالى يستدعى إقبال شخصية عيسى بملامح اسلامية مسيحية طبقا لما ورد فى القرآن والإنجيل مثل قدرته على إحياء الموتى , ففى القرآن الكريم " وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى , فتنفخ فيها فتكون طيرا بإذنى , وتبرئ الأكمه والأبرص باذنى , واذ تخرج الموتى بإذنى"(المايده/١١٠) وقد ورد فى انجيل يوحنا أن المسيح بعث " لعازر " أخا مريم ومرثا بعد موته وقد استغل اقبال هذا الملمح من ملامح شخصية المسيح لتصوير فكرة التأثير الخارق لقوة من القوى (زايد،؟ :١٠٩؛ فضل الهى ٢٥٣:)

واقبال فى قطعة بعنوان " خانقاه " يقفز على الزمن إلى الوقت الحاضر ويضفى على الشخصية نوعا من المعاصرة من خلال صيحة " قم بإذن الله " التى يريد بها أن يحى موتى الفكر والعقل والذات من مسلمى شبه القارة الهندية . يقول

- " قم بإذن الله " كهه سكتى تهـ جور خصت هوئـ
- خانقاهون مين مجاور ره كئـ يا كوركن (اقبال ، ١٩٩٥ :١٦١)

الترجمة :- لقد رحل الذين كانوا يستطيعون أن يقولوا " قم بإذن الله " , فهل الذين فى التكايا مجاورون أم حفار قبور

نتائج البحث

١- كان الموروث الدينى ولا يزال – ثرياً ومتنوعاً مما اتاح لاقبال أن يستمد منه العون فى استدعاءه لشخصيات الأنبياء والصحابة والملائكة والشخصيات المنبوذة وهى شخصيات ذات أبعاد سياسية واجتماعية وفكرية .

٢- نجح إقبال فى إستدعاء شخصيات الموروث الدينى فى ديوان بال جبريل وتحقق ذلك الامتزاج الضرورى فى عمليات التعبير بالموروث بين ما هو تراثى وما هو معاصر بحيث يشف الجانب التراثى عن المدلول المعاصر .

٣- ابتعد إقبال عن استدعاء شخصيات غريبة عن وعى المتلقى المسلم فى شبه القارة الهندية حيث إن أول المبررات الفنية لاستخدام شخصية تراثية يكمن فى استغلال

ما تملكه هذه الشخصية من قدرات ايحائية قوية ناجحة بما ارتبط بها من دلالات في وجدان المتلقى ووعية بحيث يكون استدعاء الشخصية التراثية مثيراً لتلك الدلالات وباعثاً لها فلم تكن الشخصيات التى استدعاها إقبال أجنبية أو غربية على ذوق المتلقى المسلم.

٤- لم يكدس إقبال شخصيات الموروث الدينى التى استدعاها فى قصائدة ونأى بذلك عن اثقال كاهل القصيدة بمجموعة من أسماء الشخصيات الأمر الذى لا يدع فرصة لأية من هذه الشخصيات ان تنصهر فى وهج التجربة لتنبض بما فيها من مشاعر وأحاسيس وخطرات وتظل مقحمة على القصيدة ومفروضة عليها من الخارج .

٥- انتقى إقبال شخصياته التى استدعاها من خلال طبيعة التجربة والمدلولات المعاصرة التى يريد الشاعر أن يحملها للشخصية التراثية وهى التى تحكم بصلاحية الشخصية للاستخدام أو عدم صلاحيتها ، فالشخصية التى لا تصلح للتعبير عن مدلول معين تصلح للتعبير عن مدلول آخر يتفق مع ملامحها والعكس .

٦- اهتم إقبال بأبعاد الشخصية التى يستدعيها من الناحية السياسية والفكرية والاجتماعية ووظفها بشكل صحيح ينبض بالمعاصرة .

٧- استلهم إقبال مصادر التراث واستدعى الانبياء بملامحهم القرآنية والمسيحية والتوراتية على أن الوجه الإسلامى كان الأكثر شيوعاً فى الإستدعاء ، ونجح اقبال فى التناص القرآنى بين شعره وآيات القرآن الكريم .

٨- استدعى إقبال شخصيات الموروث الدينى من خلال آليات الاستدعاء بالعلم وبالدور والقول وكانت الشخصية التراثية صورة جزئية من النص ومحوراً للقصيدة .

حواشى

١_ و برهمى كلمة معربة عن "برهمن" أى الكاهن الهندوسى و هى إشارة إلى أصول اقبال البرهمية حيث كان جده من براهمة كشمير (الباحث).

مصادر البحث

أولا :المصادر الأردية :-

١- إقبال ، محمد : بال جبريل (كليات اقبال) ايجوكيشنل بكــ هـاوس . علـى كرهــ ١٩٩٥م

٢-اقبال ، جاويد: زنده رود . لاهور . ١٩٨٥ م

٣-اكـرام ، محمـد: مـوج كـوثر.ادارت ثقافـت اسـلامية .لاهـور .ط١٩. ١٩٧٥م.

٤- جـشتي ، يوسـف سـليم: بـال جبريـل مـع شـرحه . اعتقـاد يبلـشنك هـاوس. نيودلهي.١٩٩٧م

٥- خان , غلام مصطفى : اقبال اور قرآن اقبال اكيدمى. طبع دوم. باكستان . ١٩٨٥م

٦- شـفيع ، محمـد : معـارف القـرآ ن . جلـد شـنتم . ربـانى بكــ دبـو. لاهـور ١٩٨٥م

٧- عارف , فضل الهى : متاع اقبال . شيخ على ايندستر ببلشر . أشاعت أول . حيـدرآباد . ١٩٧٧م

٨- عالم ، محمد منظور : كلام اقبال مين قرآنى آيات واحايث اور مذهبى اصـطلاحات كاجـائزة . انجمن ترقى اردو (هند) نئ دلى. ١٩٩٥م

٩- عبـد الحـق : اقبـال كـى سـر كـذ شـت . دلهـى . ١٩٨٩م .

١٠- قاسمى ، احمد نديم : علامـه محمـد اقبـال . نـرخ برنتنكـ وركـس . راوليـندى . ١٩٨٧م

١١- مجاهـد ، شـريف : علامـة اقبـال قائـد اعظـم اكـاديمى . كراجـى . ١٩٨٥م

١٢- مـسعود الحـسن : حيـاة اقبـال لاهـور . ١٩٨٨م

١٣- معـين الـرحمن، سـيد: جهـن قبـل . اكاديميـة اقبـال .لاهـور ١٩٧٧م

١٤- ندوى، سيد أبومظفر : مختصر تاريخ هند . ط٢ دار المصنفين . معـارف اعظـم كـره ١٩٧٧م.

١٥- نيـازى ، سـيد نـذير : دانـائى راز. أكاديميـة اقبـال . لاهـور . ١٩٧٧م

١٦- هاشـمى ، رفيـع الـدين : كتابيـات اقبـال . لاهـور ١٩٧٧م

١٧- وقار عظيم ، سيد : اقبال شـاعر اور فلـسفى . اكاديميـه اقبـال . لاهـور . ١٩٧٥م

ثانيا : المصادر والمراجع العربية :

١- ابراهيم ، سميرعبد المجيد : اقبال والعـرب . مكتبـة دار الـسالم . الطبعـة ألأولـى الرياض . ١٤١٣هـ

٢- إقبال ، محمد جناح جبريل. ترجمة جلال السعيد الحفناوى. المجلس الأعلى للثقافة . الطبعه الأ ولى. القاهره.٢٠٠٣ م

٣- اظهر , ظهور أحمد : إقبال العرب على دراسات إقبال . المكتبة العلمية . لاهور . ١٩٧٧م .

٤- جمال الدين ، محمد السعيد : رسالة الخلود (الترجمه العربية لجاويد نامه) مؤسسة سجل العرب . القاهره . ١٩٧٤م

٥- ــــــــ : صفحات مطويه من الثقافه الإسلاميه . دار الصحوه للنشر . القاهره . ١٩٨٦م.

٦- زايد، على عشرى : استدعاء الشخصيات التراثيه فى الشعر العربى المعاصر . منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والاعلان الطبعه الأولى . طرابلس . ١٩٧٨م

٧- الزريكلى ، خير الدين : الأعلام . مطبعة كوستاتوماس وشركاه. القاهرة ط٢(د.ت)

٨- الرازى ، الفخر : مفاتيح الغيب . المطبعة الخيرية المصرية . ١٣٠٩هـ

٩- السباعى ، محمد السباعى: عبد الوهاب عزام رائداً ومفكراً. الدار المصريه اللبنانيه. القاهرة.٢٠٠٥م

١٠- ابن عقيل : شرح الفيه ابن مالک. تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد . مكتبة صبيح. ط١٧ . القاهره. ١٩٧٥م

١١- مجاهد , احمد: أشكال التناص الشعرى. دراسة فى توظيف الشخصيات التراثيه. الهيئه المصريه العامه للكتاب . القاهرة . ١٩٩٨م

١٢-المصرى ، حسين مجيب : اقبال والعرب . مكتبة دار السلام . الرياض .١٤١٣

١٣- معوض ، أحمد: العلامه محمد اقبال . حياته وأثاره. الهيئه المصريه العامه للكتاب القاهره١٩٨٠م

١٤- مفتاح، محمد : استراتيجية التناص . المركز الثقافى العربى . الدار البيضاء . ط١. ١٩٨٥م

١٥- منور، محمد : حياة اقبال . اكاديميه اقبال الباكستانية . لاهور .١٩٩٨م

١٦- الندوه ، محمد اسماعيل : نظرات جديده فى شعر اقبال . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . القاهره . ١٩٩٦م.
١٧ـ وهبه ،مجدى : معجم المصطلحات العربيه فى اللغه والأدب . مكتبةُ لبنان بيروت ١٩٧٩م.

ثالثاً: الدوريات والبحوث:

١- جمال الدين ، محمد السعيد : استدعاء الشخصيات التراثيه الهنديه فى منظومه " جاويد نامه " للشاعر محمد اقبال . حيدر آباد. الهند.١٩٨٦م
٢- مجلة ثقافه الهند . عود ٤ . نيودلهى . الهند . ١٩٦٠.

فاطمه الهامی
دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور تهران

حیات جاودان اندرستیز است

(بحثی در تحرک و پویایی شعر اقبال)

چکیده

اقبال شاعر آزادی خواه و استقلال طلب پاکستانی اشعار فراوانی به زبان فارسی سروده است. دوره زندگی و حیات او مصادف با تسلط استعمار غرب بر کشورش بوده. به همین جهت از شعر به عنوان وسیله ای برای تحقق هدف متعالی خود یعنی مبارزه و مقاومت در برابر بیگانگان بهره برده است.

آنچه از این منظر در باره اقبال بسیار نمود دارد، تحرک و خیزشی است که در شعر او موج می زند. به نظر می رسد او زبان فارسی را مجرای انتقال اندیشه های ناب انسانی و پیام سیاسی الهی خود قرار داده است ؛ زیرا فارسی با منش والا و روحیه مبارزه جویی او سازگاری بیشتری دارد. او روح زندگی، شورانگیزی بیان و تحریک دل ها و تب و تاب مبارزه را از طریق زبان فارسی می جوید.

یکی از دلایل ماندگاری و جاودانگی اشعارش درخشش ایمان ، روح مبارزه و جاری و ساری بودن زندگی در شعر اوست. شور و حالی که در اکثر ابیات او موج می زند، باعث زنده شدن و جانداری کلام او شده است. گویی شعرش نفس می کشد و زندگی می بخشد. شعر او به مثابه زندگی در جریان و تکاپو است.

پویایی و تحرک شعر او حاصل چند عامل است که در این مقاله بدان پرداخته ایم:

۱- توازن موسیقایی که شامل موسیقی بیرونی و کناری و آرایه تکرار است.
۲- کاربرد واژگان خاص که روح تپندگی در آنها وجود دارد.
۳- کاربرد مضامین و اغراض شعری اقبال

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، کلیات اقبال، موسیقی، مضامین اقبال ، شعر پویا

میـــــارا بـــــزم بــــر ســـــاحل کــــــه آنجـــــا
نـــــوای زنـــــدگانی نــــرم خیــــز اســـــت
بــــه دریـــــا غلـــــط و بـــــا مـــــوجش در آویــــز
حیـــــات جــــاودان انــــدر ســــتیز اســـــت
(اقبال ۱۳۴۳: ۲۰۰)

مقدمه

علامه محمد اقبال لاهوری شاعر، سیاستمدار و متفکر مسلمان هندی است که اشعار زیادی به فارسی سروده است. اقبال نخستین کسی است که ایده یک کشور مستقل را برای مسلمانان هند مطرح کرد. به همین دلیل هنگامی که ده سال پس از رحلتش، کشور بزرگ مسلمان یعنی پاکستان در شبه قاره هند بوجود آمد، از سوی آن کشور ملقب به «شاعر ملی» پاکستان گردید. احمد سروش می گوید : « اقبال « معمار واقعی » پاکستان است. وی حیات خود را به جامعه مسلمان شبه قاره یعنی پاکستان منتقل کرد و در پیکر پاکستان زنده جاوید شد. » (اقبال، ۱۳۴۳: مقدمه: ۳۸)

دوران زندگی اقبال(۱۸۷۷م ـ ۱۹۲۸م) مصادف با دوره تسلط استعمار غرب بر کشورش بود. او که در خانواده ای مذهبی متولد شد و از ابتدا با قرآن مأنوس گردید، به مدد آبشخور آموزه‌های کامل و جامع دین مبین اسلام و کلام الهی که بر ساختار فکری

او بیش از هر کتاب و استاد دیگری اثر گذاشت، درس آزادگی و حریت، احترام به کرامت انسانی، برابری و عدالت، وحدت و یکپارچگی، عشق به وطن و... را کسب نمود؛ به طوری که پختگی فکری و کمال اندیشه و تفکرات وی از این رهگذر در مضامین و درون مایه اشعارش به خوبی نمایان است.

اقبال و زبان فارسی

اقبال شاعری پاکستانی ولی فارسی زبان بود. به چه منظور اقبال مجرای انتقال اندیشه های ناب انسانی و پیام سیاسی الهی خود را از طریق زبان فارسی انتخاب کرده است ؟ حال آنکه او در ایران زندگی نکرده و در هیچ مدرسه ای فارسی را نیاموخته است. قاسم صافی می‌گوید: « او بیشتر اشعار متحرک و انقلابی خود را در جهت بیداری جهان اسلام و نجات ملل شرق از یوغ استعمار و استبداد به زبان فارسی سروده است... و براین نظر بود که این زبان، زبان مشترک اقوام مسلمان آسیاست و مخاطبانش نیز مسلمانند. » (صافی، دانش ۱۳۷۰ : ۹ـ ۲۸۸) و دکتر زرین کوب نیز در این باره می‌گوید: « اقبال زبان فارسی را برای نشر و تبلیغ آنچه او آن را پیام خویش می‌خواند، مناسب تر یافت و ... از کودکی بی آنکه هرگز به زبان فارسی گفت و شنود عادی کرده باشد، با سنت‌های شعر فارسی در شعر شاعران بزرگ مسلمان دیار خویش از امیر خسرو تا بیدل و از غنی تا غالب آشنایی یافته بود و مخصوصاً به مولانا و حافظ عشق می‌ورزید. » (زرین کوب، ۱۳۷۰: ۳۴۷)

اقبال خود نیز پاسخ روشنی به این سؤال داده است؛ آنجا که در خطاب به جوانان عجم می گوید :

غوطه ها زد در ضمیر زندگی اندیشه ام تا به دست آورده ام افکار پنهان شما

(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۵۴)

او در پی تحقق فکر و اندیشه ای است که از مجرای دین و آزادگی ریشه در فرهنگ ایران دارد و آنگاه که فطرت اندیشه شاعر در این خصوص اوج و رفعت می گیرد و به کمال می رسد، جز با زبان شیرین فارسی قابل بیان نیست :

گرچه هندی از عذوبت شکر است
طرز گفتار دری شیرین تر است

پارسی از رفعت اندیشه‌ام
در خورد با فطرت اندیشه‌ام

(همان : ۱۱)

به نظر می رسد اقبال ضمن آشنایی با اندیشه و فرهنگ جاندار و ستیهنده ی فارسی، روح زندگی، رنگ عاطفه، شورانگیزی بیان، خیزش و تحریک دلها و تب و تاب مبارزه و تپیدن قلب ها را از طریق زبان فارسی می جوید. این زبان را برای بیان ظریف‌ترین و دقیق‌ترین مضامین دینی، فردی و اجتماعی مناسب می‌یابد و الحق در این زمینه دل های فارسی زبانان ایرانی و غیر ایرانی را تسخیر می‌کند. وی به مدد زبان شیرین فارسی « برای روشن کردن افکار و هدایت و ارشاد قوم خود آتشی برافروخت که در برابر هر گونه حادثهٔ زمان، استوار و پای بر جا مانده و هر روز که می‌گذرد اشعهٔ آن ساطع‌تر و پرتو درخشانش، امید بخش‌تر می‌گردد. » (تبریزی، ۱۳۷۵:۱۰۷)

پویایی و منشأ آن در شعر اقبال

با مطالعه در کلیات اشعار اقبال آنچه بیش از اندازه در شعر وی به چشم می‌خورد، تحرک و خیزشی است که در شعر او موج می‌زند. تقریباً در تمامی آثار شاعر، روح استقامت و پایداری در مقابل بیگانگان، ظلم ستیزی و مبارزه جویی، آزادمنشی، وحدت جهان اسلام، بیگانه ستیزی و... با نوعی هیجان و جنبش و تپش همراه است. به طوری که روح زندگی و حیات و رمز تازگی و طراوت را در شعر او به نمایش می‌گذارد. آنه مری شیمل، اسلام پژوه و ایران شناس پر آوازه آلمانی، صاحب کتاب « بال جبرئیل » که در شناخت و بررسی آثار و افکار اقبال بر بنیاد دیدگاه های وی از اسلام است، به یک نکتهٔ مهم در این اثر پرداخته است. آن هم توجهی است که اقبال به پویندگی و تحرک دارد. او می‌گوید: تصوری که ارسطو از قدمت کائنات دارد، ضد تصوری است

که اسلام از خدا دارد. در اسلام خدا موجودی زنده، فعال، ازلی و ابدی است. اقبال زندگی را پویا می‌داند. زندگی از نظر وی یعنی پویایی و حرکت. (بقایی، ۱۳۸۶: ۴۲)

شاید یکی از دلایل ماندگاری و جاودانگی آثارش جاری و ساری بودن زندگی و تلألؤ و درخشش ایمان راسخ و روح مبارزه در شعر اوست. شور و حالی که در اکثر ابیات او نمود دارد، باعث زنده شدن و جانداری کلام او شده است. گویی شعرش نفس می‌کشد و زندگی می‌بخشد. شعر او به مثابهٔ زندگی در جریان و تپندگی است. جوشش و حرارت زندگی در کلام او به خواننده روحی تازه می‌بخشد و تلاش و تب و تاب زندگی آن اندازه برای او اهمیت دارد که به دمی زیستن از این نوع زندگی قانع و خرسند می‌شود:

شنیدم در عدم پروانه می‌گفت   دمی از زندگی تاب و تبم بخش

پریشان کن سحر خاکسترم را   ولیکن سوز و ساز یک شبم بخش

(همان: ۱۹۵)

اقبال در عوالم هستی غور می کند. جنبش و شور کاینات را حس می کند و تحول و انقلابی را که در وجود انسان و دل بی قرار او هست، در حرکت نبض تمام عالم در می یابد و در این سیر بی پایان روحانی خویش، هیچ چیز نمی بیند جز تپش زندگی. (زرین کوب، ۱۳۷۰: ۳۵۸)

تپش است زندگانی، تپش است جاودانی   همه ذره‌های خاکم، دل بیقرار بادا

نه به جاده ای قرارش نه به منزلی مقامش   دل من مسافر من که خداش یار بادا

(همان: ۲۵۶)

زندگانی از خرام پیهم است   برگ و ساز هستی موج از رم است

(همان: ۴۲)

امواج دریای بیکران اندیشهٔ او دائماً در طغیان و تلاطم است و بر فراز و فرود می‌چرخد و لحظه‌ای سکون و آرامش را نمی‌پذیرد. اقبال بارها خود را به موج تشبیه می‌کند که با پویایی و تحرک موجودیت می‌یابد و با سکون و آرامش محو و نابود می‌شود:

ساحل افتاده گفت: گرچه بسی زیستم   هیچ نه معلوم شد آه که من کیستم

موج زخود رفته‌ای تیز خرامید و گفت   هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم

(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۳۵)

چه پرسی از کجایم؟ چیستم من   بخود پیچیده‌ام تا زیستم من

درین دریا چو موج بیقرارم   اگر بر خود نپیچیم، نیستم من

(همان، ۲۰۳)

نهنگی بچهٔ خود را چه خوش گفت   به دین ما حرام آمد کرانه

به موج آویز و از ساحل بپرهیز   همه دریاست ما را آشیانه

(همان: ۴۷۰)

این شور و شعف و جنبش در تمام عناصر شعری او در جریان است؛ در درون مایه و پیام شعر، در موسیقی، واژگان و مفردات شعر او، همگی این عناصر به یاری هم می‌شتابند. محتوا به یاری احساس و هیجان درونی شاعر که از مبارزات حق طلبانه و

اندیشه خردورزانه او نشأت گرفته، واژه‌ها را برمی‌گزیند و به مدد توازن موسیقایی که از عمق عاطفه شاعر می‌جوشد، به قلب و روح خواننده رسوخ می‌کند و درد شاعر، دل او را به درد و سرش را به شور وا می دارد. احساس و هیجان شاعر، هنگامه ای می‌آفریند و روح آگاه شاعر او را می‌آگاهاند و در زیباترین صورت به شکلی زنده و جاندار، به مصداق این کلام که « هر آنچه از دل برآید، لاجرم بر دل نشیند » در روح مخاطب اثر می کند.

برای تبیین این موضوع لازم است به بررسی توازن موسیقایی، کاربرد واژگان و مفردات وکاربرد برخی مضامین شعری اقبال بپردازیم:

۱ـ توازن موسیقایی

۱-۱- موسیقی شعر

موسیقی شعر « عبارت از هارمونی آوایی و صوتی که در کلام پدید می‌آید»(زرقانی، ۱۳۸۷: ۲۷) به گفته شفیعی کدکنی « شعر زبان عاطفه است و زبان عاطفه همیشه موزون است.» (کدکنی،۱۳۷۳: ۴۹)هر نوع شعری با توجه به محتوا و مضمون ، طنین و وزن خاصی را در القای معنی ایجاد می‌کند. یعنی « وزن یک شعر از نظرگاه شاعر انتخابی و اختیاری نیست. شاعر وزن را به طور طبیعی از نفس موضوع الهام می‌گیرد و هنگامی که موضوع به خاطرش رسید، وزن نیز همراه آن است»(همان: ۵۰)

در انتخاب وزن مناسب، وزن‌های ملایم و وزن‌های تند، وزن‌های شاد و پر تحرک و وزن‌های آرام و گوش نواز در جهت آفرینش و نمایش معانی از دیر باز مورد توجه علمای ادب و شعر بوده است.(خلیلی ، ۱۳۸۰: ۳۴) بنابراین گاه تنوع و شور و حال موجود در شعر را اوزان عروضی آن القا می کند. براساس نظر شفیعی کدکنی گاه وزن‌های تند و متحرکی هستند که دارای خصوصیت تکرار طلبی هستند. غالبا از رکن های سالم و یا سالم ومزاحفی تشکیل شده‌اند که حالت ترجیع و دور در آنها محسوس است؛ درست مثل خیزاب‌های دریایی در یک فاصله زمانی و مکانی معین، انتظار تکرار شدن آنها می‌رود. به این‌ها اوزان خیزابی گویند و اوزانی که با همه زلالی

و زیبایی و مطبوع بودن شوق به تکرار در ساختمان آنها احساس نمی‌شود و به اعتبار استمرار ملایم و خوش آهنگی که دارند، جویباری می‌داند(کدکنی،۱۳۷۳: ۵ـ ۳۹۴)

موسیقی بیرونی شعر اقبال تقریباً از اوزان متنوع و پرکاربرد شعر فارسی تشکیل شده است. بخصوص در مضامینی که همگان را به نهضت و کوشش و تلاش و همت دعوت می‌کند، از حیث وزن و موسیقی، شعر او زنده، پرتوان و هیجان انگیز می‌شود و خون را در رگ ها به جوش می‌آورد. از طریق این هارمونی می‌خواهد همان شور و اشتیاق و سوز و گدازی را که در سینه دارد در دل دیگران نیز بیفزاید؛ انسان ها را بیدار و آگاه و متأثر کند و بر روح و روانشان اثر بگذارد. اینجاست که شعر او ترنم و شور و حال خاصی می‌یابد. « مثل آهنگی مارش مانند که روح سلحشوری در افراد می‌دمد و اعصاب همگان را تحت تاثیر درمی‌آورد و مجال نمی‌دهد به حالت رخوت فرو روند. (یوسفی، ۱۳۷۱: ۴۰۷)

از این منظر در شعر اقبال سوای مثنوی ها، اوزان تکراری، بیشتر در بحر رمل و هزج و اوزان دوری ای چون(مفتعلن فاعلن، مفعول مفاعیلن، فعلات فاعلاتن و مفتعلن مفاعلن و ...» فراوان به کار رفته است.

در اوزان تکراری چون بحر «رمل» و «هزج» گویی ضرب آهنگ های پی در پی در تکرار «فاعلاتن» یا «مفاعیلن» نبض حیات و روح امید به دگرگونی و رسیدن به کمال را به جان خواننده می دمد. نمونه ای از این اوزان:

بحر رمل:

گرچه می دانم که روزی بی نقاب آید برون تا نپنداری که جان از پیچ و تاب آید برون

ضربتی باید که جان خفته برخیزد ز خاک ناله کی بی زخمه از تار رباب آید برون

(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۴۶)

بحر هزج:

فروغ خاکیان از نوریان افـزون شـود روزی زمین از کوکب تقدیر ما گـردون شـود روزی
خیال ما کـه او را پـرورش دادنـد طوفانهـا زگـرداب سـپهر نیلگـون بیـرون شـود روزی

(همان: ۱۵۰)

اوزان دوری القای نوعی حرکت حیات و زندگی، وجد و سرور را در کلام او سـبب می‌شود و از این رهگذر اشعاری خروشان پدید می آید. گویی روحی ستیهنده و نـاآرام در هارمونی شعر او حضور دارد که خود جوش است و هر لحظه مخاطـب را بـا سـیل خروشانی از احساسات وعواطف احاطه می کند:

بحر رمل مثمن مشکول:

چه خوش است زندگی را همـه سـوز وسـاز کـردن دل کوه و دشت و صحرا بـه دمـی گـداز کـردن
ز قفـس دری گـشادن بـه فـضای گلـستانی ره آسـمان نـوردن، بـه سـتاره راز کـردن

(همان: ۲۱۷)

بحر هزج مثمن اخرب:

با نشئهٔ درویشی در ساز و دمادم زن چون پخته شوی خود را برسلطنت جم زن

گفتند جهان ما آیا به تو می‌سازد؟ گفتم که نمی‌سازد گفتند که بر هم زن

(همان: ۱۳۸)

بحر منسرح مطوی مکشوف:

مثل شرر ذرّه را تن به تپیدن دهم تن به تپیدن دهم، بال پریدن دهم

سوز نوایم نگر ریزهٔ الماس را قطره شبنم کنم، خوی چکیدن دهم

(همان: ۱۵۳)

اغلب آثار اقبال از دو وزن پرکاربرد فارسی تشکیل شده اند:

۱- بحر رمل مسدس محذوف: این وزن از تحرک و خیزابی نسبی برخوردار است. مثنوی های «اسرار خودی»، «رموز بیخودی»، «بندگی نامه»، « اشعارمثنوی جاوید نامه»، «پس چه باید کرد» ،«مسافر» در این وزن سروده شده است.

۲- بحر هزج مسدس محذوف : اقبال در ورای آرامش و سکون نغمهٔ دل انگیز مفاعیلن، شراره های سوزان و اشتیاق بی پایان و ملال ناپذیر خود را منعکس می کند. مثنوی «گلشن راز جدید» و «ارمغان حجاز» و «پیام مشرق» که در قالب دوبیتی است، بر این وزن است.

اگرچه گاه شاعر از اوزان ملایم و جویباری نیز استفاده کرده است، اما باز هم وزن، خالی از حرکت نیست. این بار به کمک محتوا و کاربرد واژگان کلیدی به همراه آهنگی آرام، شور و حرارت را به تدریج در روح و جان مخاطب وارد می کند. طبق نظر دکتر شفیعی کدکنی سه بحر ذیل از اوزان ملایم و جویباری محسوب می شوند:

بحر مضارع مثمن اخرب مکفوف محذوف:

خاکیم و تند سیر مثال ستاره‌ایم　　　در نیلگون یمی به تلاش کناره‌ایم

(همان: ۲۵۵)

بحر مجتث مثمن مخبون محذوف:

بیا که بلبل شوریده نغمه پرداز است　　　عروس لاله سراپا کرشمه و ناز است

(همان: ۲۵۵)

گاه آرامشی که ناشی از وزن آرام و جویباری در کلام شاعر وجود دارد، نشان از غمی پنهان در سینهٔ اوست که به صورت ناخودآگاه می خواهد مکنونات درونی خویش را بیرون بریزد.

بحر رمل مثمن مخبون محذوف:

لالهٔ این چمن آلودهٔ رنگ است هنوز　　　سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز

ای که آسوده نشینی لب ساحل برخیز　　　که تورا کار به گرداب و نهنگ است هنوز

(همان:۱۳۶)

در هر حال بخشی از شور و هیجان در شعر اقبال به مدد وزن حاصل می‌شود. آهنگ و ترنم شعر اقبال به مدد واژگان به حدی طبیعی در اختیار محتوا قرار می گیرد که برخی از اشعار اقبال به دلیل همین روانی و شیوایی، به صورت سرود اجرا شده است. مطلع دو سرود اجرا شده او چنین است:

ای غنچه خوابیده چو نرگس نگران خیز　　　کاشانهٔ ما رفت به تاراج غمان خیز

***

گر به تو افتدم نظر چهره به چهره رو به رو　　　شرح دهم غم تورا نکته به نکته مو به مو

۱ـ۲ـ توازن موسیقایی از رهگذر تکرار

«توازن یعنی جنبه موسیقایی کلام، گاه از تکرار حاصل می‌شود. تکرار اگرچه از نظر قدما در بحث فصاحت از عیوب کلام دانسته شده، اما شاید بتوان آن را نتیجه توجه نداشتن قدما به نقش‌های زبانی و درآمیختن این نقش‌ها دانست. زیرا زبان علاوه بر رساندن خبر یک وظیفه مهم دیگر دارد و آن تبیین عواطف و احساسات انسان است و تکرار اگر عیبی دارد مربوط به زبان خبر است که باید از آن پرهیز کرد؛ اما در زبان عاطفی، تکرار لازمه ی هنرآفرینی و خلاقیت هنرمند است.» (خلیلی جهانتیغ، ۱۳۸۰: ۳۰)

اقبال در اشعار خود از این مقوله نیز بهره مند شده است. ضرب آهنگ تکرار واژگان در شعر او زبان عاطفه ی او را تقویت می‌کند و به مدد تکرار، افکار و اندیشه‌هایش را به همراه احساسات و هیجان های درونی خود به تصویر می‌کشد. چنانکه می‌دانیم «تکرار از قوی‌ترین عوامل تأثیر است و بهترین وسیله‌ای است که عقیده یا فکری را به کسی القا می‌کند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳: ۹۹) گویی با تکرار واژگان کلیدی خود، بخصوص در بندهای پایانی شعر، خیزش و تحرکی را در دل مخاطب ایجاد می کند. بویژه در ترجیع مهیج و شورانگیز این شعر مشهور:

ای غنچه خوابیده چو نرگس نگران خیز   کاشانهٔ ما رفت به تاراج غمان خیز

از ناله مرغ چمن از بانگ اذان خیز   از گرمی هنگامهٔ آتش نفسان خیز

از خواب گران خواب گران خواب گران خیز

از خواب گران خیز

(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۴۰)

و یا این ترجیع، گویی انعکاسی از علاقه شاعر به تکرار برخی واژگان خاص می باشد که روح ستیهندگی و دگرگونی و کمال در آن وجود دارد:

خواجه از خون رگ مزدور سازد لعل ناب   از جفای دهخدایان، کشت دهقانان خراب

انقلاب

انقلاب ای انقلاب

(همان: ۱۴۵)

گاهی شاعر از طریق تکرار واژه در میان بیت، موسیقی کلام خود را غنا می‌بخشد و این نوع تکرار هیجان و عاطفه عمیق شاعر را به نمایش می‌گذارد:

رخت به کاشمر گشا کوه و تل و دمن نگر   سبزه جهان جهان ببین لاله چمن چمن نگر

باد بهار موج موج مرغ بهار فوج فوج   صلصل و سار زوج زوج بر سر نارون نگر

(همان: ۲۳۸)

گاهی اقبال در تکرار واژگان فقط در پی تکرار و آهنگ و موسیقی واژگان است:

نه به ماست زندگانی نه زماست زندگانی   همه جاست زندگانی زکجاست زندگانی

(همان: ۱۵۶)

گاه برخی تکرارهای لفظی و آوایی شور و شیدایی شاعر را به خواننده انتقال می‌دهد گویی شاعر بر واژگان تکراری تأکید می‌کند

مائیم که مانند تو از خاک دمیدیم   دیدیم تپیدیم، ندیدیم تپیدم

جایی نرسیدیم

(همان: ۲۲۶)

گاه برخی از تکرارها بر غم و اندوهی پنهان در وجود شاعر تأکید دارد. گویی چون دو بیتی های بابا طاهر شاعر با خود نجوایی درونی دارد:

دل من ای دل من ای دل من یم من کشتی من ساحل من

چو شبنم بر سر خاکم چکیدی؟ و یا چون غنچه رستی از گل من؟

(همان: ۲۰۳)

۱ـ۳ـ موسیقی کناری:

یکی از عوامل مهم موسیقی شعر وجود تکرارهای منظم در پایان هر مصرع است که به غنای موسیقی کمک می کند. موسیقی کناری، شامل حضور ردیف و قافیه در شعر است. قافیه را تکرار آوایی و ردیف را تکرار لفظ می‌توان به حساب آورد. قافیه در شعر اقبال بیشتر تحت تأثیر ردیف قرار می گیرد. شاید به این دلیل که غنای موسیقی کناری در ردیف بیشتر است, زیرا تکرار آوایی کاملی دارد و ابزار قویتری در دست شاعر برای بیان اغراض او می باشد، اقبال در اکثر غزلیات خود به شکل چشمگیری از آن استفاده کرده است. بنابراین در اینجا بیشتر از این مقوله سخن می‌رانیم. البته عمق موسیقی در قافیه درونی شعر اقبال نیز قابل ملاحظه می‌باشد که در جای خود، نمونه‌هایی از آن ذکر می‌گردد. ردیف در شعر او علاوه بر ایجاد موسیقی گسترده «حرکت و سیلان موزیکی» عمیقی را ایجاد می‌کند و به شاعر کمک می‌کند تا هیجان عاطفی خود را از طریق تداعی معانی به خواننده القا کند.

در میان ردیف‌های به کار رفته در شعر اقبال بدون در نظر گرفتن مثنوی‌های او، ردیف‌های فعلی و پس از آن ردیف های جمله ای از بسامد بسیار بالایی برخوردار است این ردیف ها به همراه وزن های عروضی متنوع، موسیقی سرشاری را در شعر وی ایجاد کرده است.

فعل‌های ربطی در جایگاه ردیف حالت ایستایی دارند؛ اما فعل‌های تام به شعر حرکت و حیات موسیقایی می‌بخشند.(خلیلی جهانتیغ، ۱۳۸۰: ۷۶) در میان ردیف‌های

فعلی شعر اقبال، فعل‌های ربطی و مشتقات آن مثل: (است ، نیست ، شدیم ، نمی‌شود ، شد ، بود، نی(نیست) و...) بسیار کمتر از فعل‌های تام و کنشی به کار رفته‌اند. نمونه‌هایی از فعل‌های تام (ندارد، ندارم، دارد ، گردد ، نکردی، بگیری ، جوییم ، رقصیم، ساخت ، توانی کرد ، رفتی ، رفت، زد، ندهد ، می‌بایست ، نداشت ، زند ، می‌خواهی ، گفت ، گفتم، آمد ، آمده‌ایم ، می‌آیم، کردم ، هست ، کرد، نگرید ، کردند ، نرسید ، برید ، می‌گذارد، کردی ، بخشند، شدیم، هست و...)

برخیز که آدم را هنگام نمود آمد این مشت غباری را انجم به سجود آمد

(همان: ۱۳۴)

درون لاله گذر چون صبا توانی کرد به یک نفس گره غنچه وا توانی کرد

(همان: ۱۳۴)

گاهی تکیه و تأکید شاعر در جنبه خطابی و امری شعر است و تمام امرها و خطاب ها را در پایان ابیات قرار می دهد.(شفیعی کدکنی،۱۳۷۳: ۷۲) گویی می خواهد به واژه ی خودش تشخص و برجستگی بدهد. بدین جهت آن را در جایگاه ردیف یا قافیه قرار می دهد. ردیف فعل‌های امری شعر اقبال، از این رهگذر حرکت و جنبش بیشتری به روح شعر القا می‌کنند. گویی شاعر تعمداً به انتخاب آنها دست یازیده است. مثل: (کن، طلب، زن، کش، نگر، ده، بخش، باش، انداز، خیز، بده، آور، آموز، گیر، بین، گوی، بیاموز، مکن، مگذر، شو و...):

خیز و خلاق جهان تازه شو شعله در بر کن خلیل آوازه شو

(اقبال، ۱۳۴۳: ۳۵)

در این بررسی نمونه ای, تنها چند مورد ردیف غیر فعلی وجود دارد. مثل: (دگر ، دگران، اینجا ، آنجا ، آرزویی ، دل، آدم ، گاهی، دوست ، مرگ ، چند، مرد و...)

می شود پرده چشم پر کاهی گاهی دیده‌ام هر دو جهان را به نگاهی گاهی

(همان: ۱۱۶)

برخی از ردیف‌ها به صورت گسترده‌تر آمده و به صورت جمله یا شبه جمله آمده: (تا کی، است آدم، دهد عشق، است این، آید برون، دگر است، نگاهی است، دگر آموز، نیز کنند، من دارم، که من دارم، چه می‌خواهی، پیدا شد، ای دل ای دل و...)

مانند صبا خیز و وزیدن دگر آموز دامان گل و لاله کشیدن دگر آموز

اندر دلک غنچه خزیدن دگر آموز

(همان: ۱۳۹)

گاهی ردیف در شعر او ضمیر یا حرف است (من ـ تو، ما، شما، او را، خویش، خودیم، را اندر و...)

شعله در آغوش دارد عشق بی پروای من برنخیزد یک شرر از حکمت نازای من

(همان:۲۵۷)

گاه ردیف در حد یک مصراع در شعر اقبال آمده است که شاعر با آوردن قافیه درونی به موسیقی آن غنای خاصی می‌بخشد و آن را با عاطفه عمیق خود همراه می‌کند:

ناقه سیار من، آهوی تاتار من، درهم و دینار من، اندک و بسیار من، دولت بیدار من

تیز ترک گام زن منزل ما دور نیست

***

دلکش و زیباستی ، شاهد و رعناستی، روکش حوراستی، غیرت لیلاستی، دختر صحراستی

تیز ترک گام زن منزل ما دور نیست

(همان: ۲۲۶)

گاه تکرار ردیف در حد یک مصرع در آغاز و پایان یک بند شعر آمده است و این خود قالب خاصی را سبب شده است که در شعر فارسی رایج نیست. شاعر مسمط

گونهٔ ذیل را در فصل بهار که فصل زنده شدن تازگی و رویش دوباره طبیعت است، با وزنی پر طنین و خیزابی به مدد تکرار ردیف گسترده، همراه با قافیه‌های درونی پی در پی، چه زیبا و هماهنگ با مفهوم آورده است. گویی با مژده رویش و بالیدن و طراوات و تازگی طبیعت، سبب شور و حال خواننده و برخاستن او و تازه شدن با بهار را دارد و با تکرار ترجیع شورانگیز خود در ابتدا و انتهای بند تحریک و پویایی را به اوج خود می‌رساند:

خیز که در باغ و راغ قافله‌ی گل رسید.

باد بهاران وزید، مرغ نوا آفرید، لاله گریبان درید، حسن گل تازه چید، عشق غم نو خرید

خیز که در باغ وراغ قافله‌ی گل رسید

***

قافیه های درونی:

قافیه های درونی به مدد تکرار موسیقی گوشنواز درونی، شعر او را بسیار شنیدنی و تأثیر گذار کرده؛ به طوری که مخاطب با خواندن آن به نوعی اشتراک عاطفی دست می یابد. قافیه‌های میانی معمولا در هر نیم مصراع شعر ظاهر می‌شود و در یک بیت معمولا سه قافیه میانی وجود دارد و نیم مصراع چهارم با قافیه اصلی شعر هماهنگی دارد؛ اما کاربرد قافیه میانی در شعر اقبال بیشتر در اشعار مسمط گونه و ترجیع بندهای او وجود دارد. مسمط گونه از آن جهت که براساس نرم اصلی قالب مسمط به کار نرفته است:

هستی ما نظام ما، مستی ما خرام ما   گردش بی مقام ما، زندگی دوام ما

دور فلک به کام ما، می‌نگریم و می‌رویم

جلوه گه شهود را، بتکده‌ی نمود را   رزم نبود و بود را ، کشمکش وجود را

(همان: ۲۲۱)

۳ـ کاربرد مفردات و واژگان

ابزار اصلی کار شاعر کلماتی است که به نوعی الهام بخش احساسات درونی و القا کننده هیجانات و عواطف شخصی و اجتماعی او به خواننده می‌باشد. کلمات درفضای عاطفی شعر، روح و حیات می‌یابند. انتخاب واژه‌ها در بیان معانی و مفاهیمی که از اندیشهٔ شاعر ساطع می‌گردد، اهمیت بسیاری دارد. اندیشه و احساس شاعر واژه‌ها را متبلور و شفاف می‌سازد و به مدد عاطفه ی او واژه‌ها می‌رقصند و حرکت می‌کنند، گرما می بخشند و می‌سوزانند و این نشاط و سرزندگی را به خواننده منتقل می‌کنند. اقبال که به عنوان یک شاعر حق طلب و آزادی خواه، به روح مبارزه و تلاش برای رسیدن به استقلال و آزادی ارج می‌نهد، طبیعتاً برای هم حسی با خواننده و بروز هیجان واقعی خود باید از واژگانی کمک بگیرد که عمیق‌ترین مفاهیم را در خود نشان بدهد. به همین جهت برای نشان دادن جنبش و تحرکی که تمام وجودش را فراگرفته است، از تمامی عناصر طبیعت الهام می‌گیرد. هر آن چیزی که در آن حیات و حرکت جاری و ساری است، پیش چشم می آورد و از آن درس می‌گیرد. از عناصری در طبیعت مدد می‌گیرد که تحرک و خیزش از خصوصیات ذاتی آنها است؛ بلکه موجودیت آنها بسته به همان خصوصیت است. به همین دلیل برخی از واژگان با توجه به بسامد بالایی که در شعر او دارند، کلیدی و خاص به شمار می آیند.

اقبال عظمت و شکوه را در دریا می بیند، سرسختی را در الماس، کوچکی و ناچیزی را در قطره و شبنم ، خیزش و پویایی را در موج گرداب و سیل و طوفان. واژگانی مثل (باد ، نسیم ، طوفان ، سیل ، موج، دریا ، ساحل، گرداب ، ماهی ، قلزم ، یم ، جوی آب، قطره، لاله، غنچه و...) در شعر او بسامد بالایی دارد. از واژگانی که در طبیعت مظهر وسعت، قدرت ، سربلندی، عظمت، تپندگی و جهش می باشند، مانند: دشت وصحرا، نیل ، نهنگ، کوه، کهکشان ، انجم، کوکب ، اختر، سحر، صبح، پروانه، خورشید ، ماه، فلک ، آتش ، شراره، سپند، گوهر، نهال، آب نسیان، بستان، شاهین، جویبار، گردش روزگار و...)نیز استفاده نموده است. گاه دریای خروشان را در مقابل

ساحل آرام، باد صحرا را مقابل نسیم صبا، دریا را مقابل شبنم، شمع را مقابل خاکستر، نکهت را مقابل غنچه و... به تصویر می کشد.

نمونه ابیاتی از این دست:

باد صحراست که با فطرت مادر سازد   از نفس‌های صبا غنچه‌ی دلگیر شدیم

(همان: ۲۴۰)

قلزم یاران چو شبنم بی خروش   شبنم من مثل یم طوفان به دوش

(همان: ۶)

در جوی روان ما بی منت طوفانی   یک موج اگر خیزد آن موج زجیحون به

سیلی که تو آوردی در شهر نمی‌گنجد   این خانه براندازی در خلوت هامون به

(همان: ۱۲۲)

شاعر گاه از واژگانی که معنا و مفهوم حرکت و پویایی در آنها وجود دارد، خواننده را به شور و شعف بر می انگیزد. حتی تارهای عاطفی مخاطب دل مرده و افسرده را نیز به لرزه در می آورد. واژگانی مثل: (آشوب، تپش ، خیز ، پرو بال ، پرواز ، سبک رفتار ، تلاطم ، پیچ و تاب، تاب و تب، نغمه ، جرس ، گرم رو، گرم خیز، انقلاب ، سفر، عشق، محبت، ستیز، سرسختی، سوز، خرامیدن، بالیدن، رمیدن و...)

چه می‌پرسی میان سینه دل چیست   خرد چون سوز پیدا کرد دل شد

دل از ذوق تپش دل بود لیکن   چو یک دم از تپش افتاد گل شد

(همان: ۱۹۷)

٤ـ مفاهیم و مضامین شعری اقبال:

«هسته ی زبان شعر بخش اندیشگی آن است. «چه چیز گفتن»، همان قدر مهم است که «چگونه گفتن».(زرقانی، ۱۳۸۷: ۳۴) شاعر اخلاقی و متعهد کسی است که شعر را در خدمت اهداف و اغراض خود به کار می گیرد و شعر برای او وسیله است نه هدف. اقبال اگر با ضرب آهنگ شور می آفریند و با واژگان همه چیز را برای مخاطب تداعی می کند، برای رسیدن به یک هدف است؛ آن هم بیان خطوط اصلی اندیشه اش. به دلیل همین روح بلند و اندیشه والا و بخردانه، مضامین بسیاری را در اشعار خود به کار برده است که مجالی بیش از این را می‌طلبد تا در این باره سخن بگوییم؛ اما در ارتباط با موضوع این مقاله به بررسی نمونه‌هایی از ویژگی های اخلاقی او که به نوعی با منش انقلابی، وحدت دینی، سرسختی او در مقابل بیگانگان، روحیه مبارزه جویی و آزادگی او پیوند عمیق‌تری داشته باشد، می‌پردازیم. اقبال اندیشه‌ی متعالی و ارزشمندی را که سال ها برای آن مبارزه کرده است، با زبان شعر فارغ از تبیین مبادی استدلالی و منطقی آن به دیگران انتقال می‌دهد و سعی می‌کند آن اندیشه‌های والا را به زبان احساس و عاطفه متجلی گرداند تا آن بیم و هراس و دغدغه و نگرانی که سراسر وجودش را آکنده کرده بود و او را همواره بیدار نگه می‌داشت، به خواننده انتقال دهد و به این ترتیب او را از «خواب گران» برخیزاند:

ای بنده‌ی خاکی تو زمانی تو زمینی صهبای یقین درکش و از خواب گران خیز

(اقبال: ۱۴۱)

روی همین اصل «او را یکی از شاخص‌ترین بیدار گران نهضت امت اسلامی دانسته‌اند. او کسی است که فریاد برآورد بپا خیزید، دریای بیکران اسلام همچنان موج می‌زند و در دل این خاک منبع فرهنگی سرشاری وجود دارد که اگر نیک بنگرید، آن را خواهید دید. وی رستاخیزی در جهان خفتهٔ شرق بر پا کرد و جنبشی از شرف آزادگی در کالبد مسلمانان بخصوص مسلمان شبه قاره دمید که نه تنها با سخن خویش بلکه با

بودن خود ... در حقیقت انسانی نو آفرید».(تبریزی، ۱۳۷۵ :۱۰۶) انسانی که او در جهان افکار و اندیشه‌هایش می آفریند، رونده‌ای پویا، جویا و خستگی ناپذیر است.(ناصح، ۱۳۸۷: ۷۴)

در اینجا به نمونه‌هایی از مضامین و مفاهیم اشعار او که به نوعی بیانگر روحیه مبارزه جویی اوست و جانداری و پویایی را در شعرش به نمایش می‌گذارد، می‌پردازیم:

آزادگی

این بنده را که با نفس دیگران نزیست   یک آه خانه زاد مثال سحر بده

(همان: ۱۱۲)

در ارزش تلاش و مبارزه

قطره‌ای؟ خود را به پای خود مریز   در تلاطم کوش و با قلزم ستیز...

یا خود افزا شو، سبک رفتار شو   ابر برق انداز و دریا بار شو

(همان: ۴۲)

در ارزش خودی

ای که مثل گل ز گل بالیده‌ای   تو هم از بطن خودی زائیده‌ای

از خودی مگذر بقا انجام باش   قطره‌یی می‌باش و بحر آشام باش

(همان: ۴۵)

در ارزش گوهر شریف انسانیت:

سریر کیقباد، اکلیل جم خاک   کلیسا و شبستان و حرم خاک

ولیکن من ندانم گوهرم چیست نگاهم برتر از گردون تنم خاک

(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۹۶)

در اندیشه والا:

مرغک اندر شاخسار بوستان بر مراد خویش بندد آشیان

تو که داری فکرت گردون مسیر خویش را از مرغکی کمتر مگیر

دیگر این نه آسمان تعمیر کن بر مراد خود جهان تعمیر کن

(همان: ۳۹۲)

برتر بودن آدمی از فرشته به جهت تب و تاب و تحرکی که انسان در رسیدن به کمال دارد:

بگو جبرئیل را از من پیامی مرا آن پیکر نوری ندادند

ولی تاب و تب ما خاکیان بین به نوری ذوق مهجوری ندادند

(همان: ۱۹۸)

در برتری فطرت آدمی:

تو می‌گویی که آدم خاکزاد است اسیر عالم کون و فساد است

ولی فطرت ز اعجازی که دارد بنای بحر بر جویش نهاد است

(همان: ۲۰۴)

در بیان امید روشن به آینده :

خفته در خاکستر امروز ما شعله فردای عالم سوز ما

غنچه ما گلستان در دامن است چشم ما از صبح فردا روشن است

(همان: ۳۳)

در بلندی طبع و رفعت جویی:

دلا رمز حیات از غنچه دریاب حقیقت در مجازش بی حجاب است

زخاک تیره می‌روید ولیکن نگاهش بر شعاع آفتاب است

(همان: ۲۰۶)

بیگانه ستیزی:

دلا نارایی پروانه تا کی نگیری شیوه مردانه تا کی

یکی خود را به سوز خویشتن سوز طواف آتش بیگانه تا کی

(همان: ۱۹۴)

در توحید و درس زندگی از آن :

آنکه ذاتش واحد است و لا شریک بنده‌اش هم در نسازد با شریک

(همان: ۱۱۱)

توصیه به بیداری و آگاهی :

از رموز زندگی آگاه شو ظالم و جاهل زغیر الله شو

چشم و گوش و لب گشا ای هوشمند گر نبینی راه حق بر من بخند

(همان: ۳۶)

در سخت کوشی:

بهـــل افـــسانهٔ آن پـــا چراغـــی حـــدیث ســـوز او آزار گـــوش اســـت

مـــن آن پروانـــه را پروانـــه دانـــم که جانش سخت کوش و شعله نوش است

(همان: ۱۹۶)

در فضیلت شهادت و عمر جاوید:

در جهـــان نتـــوان اگـــر مردانـــه زیـــست همچو مـــردان جـان سـپردن زندگیـست

(همان: ۳۵)

در مذمت بندگی:

بـــه گوشـــم آمـــد از خـــاک مـــزاری که در زیر زمین هم می توان زیـست

نفـــس دارد ولـــیکن جـــان نـــدارد کـسی کـو بـر مـراد دیگـران زیست

(همان:۲۱۲)

در وحدت ملت اسلام:

نـــه افغـــانیم و نـــه تـــرک و تتـــاریم چمـــن زادیـــم و از یـــک شاخـــساریم

تمیـز رنـگ و بـو بـر مـا حـرام اسـت کـــه مـــا پـــرورده یـــک نـــو بهـــاریم

(همان: ۲۰۳)

در وسعت و سعه صدر :

دل مـــن راز دان جـــسم و جـــان اســـت نه پنداری اجـل بـر مـن گـران اسـت

چه غم گر یک جهان گم شد زچشمم هنوز اندر ضمیرم صد جهان است

(همان: ۲۰۷)

در همت قوی و عزم راسخ :

سنگ ره آب است اگر همت قوی است سیل را پست و بلند جان چیست

سنگ ره گردد فسان تیغ عزم قطع منزل امتحان تیغ عدم

(همان: ۳۸)

فارغ از خوف و غم و سواس باش پخته مثل سنگ شو الماس باش

می‌شود از وی دو عالم مستنیر هر که باشد سخت کوش و سختگیر

(همان: ۴۰)

نتیجه

حاصل این بررسی نشان می‌دهد که منش خرد ورزانه‌ی اقبال و روح آزاده و کمال جوی او به مدد کاربرد آهنگ و کلام، الهام بخش شور و حال و هیجان و پویایی در شعر او گردیده است. اقبال این شور و نشاط را که باعث جانداری و ماندگاری شعر او شده است، از تلفیق مضمون و محتوا با شکل ظاهری شعر یعنی انتخاب واژگان و به تبع آن کاربرد وزن و موسیقی حاصل کرده است. در واقع آنچه می‌توان از شعر او دریافت این است که اقبال از ایستایی و عدم تحرک بیزار بود و همواره انسان را در مبارزه و تلاش زنده و جاوید می‌داند.

ز جوی کهکشان بگذر ز نیل آسمان بگذر ز منزل دل بمیرد گرچه باشد منزل ماهی

هیچ یک از عناصر سازنده‌ی شعر او یعنی محتوا ، وزن و آهنگ، احساس و عاطفه و واژگان به تنهایی در القای مفاهیم و اندیشه والای او اثر گذار و کار ساز نیستند. در

واقع این عناصر به یاری هم می آیند. گاه همه با هم قیام می کنند و خیزش موج عظیمی را در شعر او سبب می شوند و گاه با وزن ملایم و آرام مضمون و مفردات جاندار و پر خروش می شوند و گاه اوج عاطفه شاعر به مدد واژگان خاص او وزنی پرطنین و ضربی را ایجاد می کند. اقبال با به کارگیری همه این عناصر در کنار هم اتحادی را در شعر فراروی ما می‌گذارد که با اندیشه خواننده را می‌آگاهاند؛ با هیجان و احساس بر او اثر می‌گذارد، با وزن و آهنگ و تکرار پیام را به او القا می‌کند و با واژگان آن را تداعی و ملموس می‌کند و آنگاه همه عناصر با هم شور و حال می‌آفرینند، خیزش و تحرک ایجاد می‌کنند و هنگامه و هیجان برمی‌انگیزند و از این رهگذر می‌بینیم که کلام اقبال هرگز تازگی و طراوات خود را از دست نمی‌دهد و اینگونه است که اقبال جاوید می‌شود

ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد   چشم خود بر بست و چشم ما گشاد

(همان: ۶)

از همین منظر است که اقبال با همه‌ی دلها و با همه‌ی فرهنگها پیوند عمیق عاطفی برقرار می‌کند. مخاطب خود را به تلاش می‌خواند و « کمال انسانیت را با آهنگ دلپذیر»«شدن» در یک سیر می‌نوازد ... او سفیر بزرگوار فرهنگی در بین همه ملل است که زادگاهش در جغرافیایی«من» و«ما» نمی‌گنجد. او روحی فراتر از دریافت‌های محدود زمانه خویش داشت»(ناصح، ۱۳۸۷: ۷۴)

شعر اقبال به دلیل همین تحرک و جنب و جوشی که دارد زنده است و زندگی می‌بخشد شعر او فراتر از مرزهای زمانی و مکانی قرار گرفته است و تا وقتی روح زندگی در رگ های نوع انسان جریان دارد و تا زمانی که تلاش و پویندگی در راه رسیدن به کمال ارزشمند است، شعر اقبال زنده است و مخاطب خواهد داشت.

منابع

۱ـ اقبال لاهوری, محمد (۱۳۴۳) **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**. با مقدمه احمد سروش. تهران: کتابخانه سنایی.

۲- بقایی(ماکان)، محمد (۱۳۸۶) **اقبال از نگاه شیمل**. دانش شماره ۹۱. صص ۴۸ ـ۳۷.

۳ـ تبریزی، ایرج(۱۳۷۵) **اقبال قله بلند بالندگی**، «دانش، شماره ۴۶، پاییز» صص ۱۱۲ ـ ۹۷.

۴ـ خلیلی جهانتیغ، مریم (۱۳۸۰) **سیب باغ جان**. تهران: سخن.

۵ـ زرقانی، سید مهدی (۱۳۸۷) **چشم انداز شعر معاصر ایران**. چاپ سوم. تهران: ثالث.

۶ـ زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۰) **با کاروان حله**. چاپ ششم. تهران: انتشارات علمی.

۷ـ شفیعی کدکنی، محمد رضا(۱۳۷۳) **موسیقی شعر**. چاپ چهارم. تهران: انتشارات آگاه.

۸- شمیسا، سیروس(۱۳۶۹) **آشنایی با عروض و قافیه**. چاپ چهارم. تهران: انتشارات فردوس.

۹ـ صافی ، قاسم، (۱۳۷۰) **سخنرانی در بزرگداشت یکصد و پانزهمین سال تولد علامه محمد اقبال**. دانش، شماره ۲۸ـ۲۷.

۱۰ـ ناصح، محمد مهدی(۱۳۸۷) **علامه اقبال واسطه ی العقد دو فرهنگ**. مجله کلک خیال انگیز. شماره ۱ ـ صص ۷۴ـ۶۶.

۱۱- یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۱) **چشمه روشن**. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی.

دکتر جهانگیر امیری
استادیار گروه عربی دانشگاه رازی

پرتوی از خرد ناب اقبال در آینه ی اشعار او

چکیده

علامه اقبال لاهوری نادره مرد خطه ی فکر و اندیشه، اسطوره دانش، معرفت، ادب و احیاگر بزرگ تفکر دینی اشعاری به فارسی سروده است که تک تک واژه های شیرین و قافیه های دل انگیزش تماشاگه راز انسان بودن است و تجلیگاه هنر انسان زیستن. اقبال انسانی الهی بود که فکرش را در کوره الهیات پخته و آبداره ساخته بود و به خرد و اندیشه ناب دست یازیده بود و از آنجا که شاعری پرتوان و چیره دست بود سیمای پرفروغ شعورش در آینه ی صاف و زلال شعرش به تلألو نشسته بود. شعر اقبال شعر رهایی طایر روح قدسی او از قفس نفس پرستی و دنیا دوستی است. شعر اقبال شعر دانایی و فرهیختگی است شعر حکمت و خرد ناب است. شعر انسان معنوی و مثنوی انسانی است در شعر اقبال مادیات رنگ می بازد و ارزش های الهی و انسانی پرتوافشانی می کند.

شعر اقبال شعر دعوت به راه و رسم قرآن است شعر دعوت به سیره ی پرفروغ احمد و حیدر است.شعر اقبال ترجمان آیت الهی و حدیث نبوی است. آنچه در این پژوهش آمده تنها نمی ازیم اندیشه ی متعالی اقبال و پرتوی از خرد ناب اوست که در اشعار پارسی او رخ نموده است.روح حاکم بر اشعار اقبال تعهد به ارزش های دینی و انسانی است.

واژ گان کلیدی: اقبال، شعر متعهد، مضامین انسانی،اندیشه دینی، شعر عرفانی

مقدمه

اقبال اعجوبه ای بود برانگیخته از روح تاریخی و فرهنگ جهان شمول اسلام،کم نظیر در شریعت و بی بدیل در طریقت و اسوه ای در شرافت. در کنار احاطه ی حیرت انگیزش بر دانش های اسلامی و عرفانی، دستی چیره و پرتوان در فرهنگ ملی خود داشت.اقبال با یقین به شریعت و ایمان عقلانی و عرفانی که گواه باور عمیق او به حاکمیت مطلق الله بود ذهن بالنده و پویای خویش را در طریق دستیابی به اسرار و رموز خلقت به کار گرفت و برای بازشناسی و بیان اوضاع جهان و قوانین آن در روابط و مناسبات معنوی انسان و کائنات به ابداع دستگاه فکری عارفانه ای پرداخت و بدانها ارزش و بینشی تازه داد.

این مصلح بزرگ تفکر دینی با اشعار نغز و دلکش و حکیمانه خود خواب را بر دیدگان استعمار حرام کرد و مسلمانان شبه قاره هند را بیدار نمود و با هم متحد گردانید و طرح نوینی از پاکستان مستقل بنا نهاد.(مقتدری،۱۳۴۶ هش،ص۱۰۰)

این شاعر پارسی گوی فرزانه علل عقب ماندگی مسلمانان را ضعف ایمان، نشناختن و باور نداشتن شخصیت اسلامی و هویت فرهنگی اسلامی می دانست او در خطابه ها و اشعارش مسلمانان را به وحدت و محو نشدن در تمدن اروپایی و بت قرار ندادن وطن دعوت می نمود. (یوسفی،۱۳۴۵ :۲۲) او به زبان فارسی که زبان بین المللی بیشتر کشورهای آسیایی بود سخن گفت تا به دنیا بفهماند مسلمانان زبان و فرهنگی مستقل دارند.(رجایی،۱۳۴۶ :۱۴)او در عرفان پیرو مکتب مولانا و در غزل پیرو حافظ و در دوبیتی پیرو باباطاهر بود.(اکرم، ۱۳۶۲ :۳)

آرمان ها و اندیشه های بلند اقبال از خلال اشعار او

علامه اقبال شاعر متعهدی بود که شعرش را وسیله ای برای تحقق آرمان های بلندش قرار داده بود. اقبال آمال و آرزوهای بزرگی در سر می پروراند که از جمله آنها بیدارسازی مسلمانان و وحدت و یگانگی آنها در برابر دشمنان اسلام بود. اقبال اهداف

عالیه و ارزشمندی داشت که آنها را با کلمات موزون و قافیه های زیبای خود بیان می کرد. برخلاف شاعرانی که شعر را وسیله ای برای رسیدن به نان و نام و یا توصیف خال و زلف یار و یا ستایش امرا و سلاطین قرار داده بودند علامه شعرش را بالاتر از آن می دانست که آن را پیشکش کاخ نشینان نماید و خود را برتر از آن می دید که در پیشگاه امیران و حاکمان سرفرود آورد: (اقبال،۱۳۴۳: ۱۷۹)

از ستایش گستری بالاترم　　　پیش هر دیوان فرو ناید سرم

(اقبال،۱۳۴۳:۱۷۹)

اقبال شاعر مجالس بزم و طرب نبود و شعر را برای سرگرم نمودن خود و دیگران نمی گفت بلکه شعر برای او همچون سلاح در دست یک مبارز بود. اقبال شعر را وسیله ی تبیین افکار سازنده و بیدار کننده و آ گاهی بخش قرار داده بود: (همان: ۱۷۱)

نه پنداری که من بی باده مستم　　　مثال شاعران افسانه بستم

نه بینی خیر از آن مرد فرو دست　　　که بر من تهمت شعر و سخن بست

اقبال شاعران بی تعهد و هوس باز را که جز اشباع خواسته های حیوانی خود و دیگران هنری ندارند همچون رهزنان و ابلیسان، دزدان قلب و ایمان مردم می داند(همان اقبال:۸۶)

ای بسا شاعر که از سِحر هنر　　　رهزن قلب است و ابلیس نظر

(همان:۸۶)

اقبال شاعر آزاده بر سر شاعران ستایشگر و مداح نهیت می زند و به آنها می آموزد که در پیشگاه نمرودیان زمان غریو«لا» سر دهند:

هر که در اقلیم «لا» آباد شد　　　فارغ از بند زن و اولاد شد

ای که اندر حجره ها سازی سخن　　　نعره «لا» پیش نمرودی بزن

هرکه اندر دست او شمشیر«لا» است　　　جمله موجودات را فرمانرواست

درویشی خدا هست نه شرقی و نه غربی گهر ترا نه دهلی نه صفاهان نه سمرقند.
(اقبال،۵۳:۱۳۴۳)

اقبال بر این باور است که انسان ها باید با تلاش و کوشش خود زندگی را بسازند تنها کسانی که تلاش و مجاهدت می کنند استحقاق یک زندگی عالی را دارند، لذا آنان که بدون رنج و زحمت و بدون علم و دانش و هنر ثروتی اندوخته اند در حقیقت استحقاق آن را ندارند و صد افسوس ک اکثر ممدوحانی که شعرا در برابرشان تملق می کنند از این قماشند و دارایی خود را با تلاش و کوشش یا با علم و هنر خویش بدست نیاورده اند. (همان:۲۰۷)

زندگی جهد است و استحقاق نیست جز به علم انفس و آفاق نیست
علم اشیاء علم الاسما ستی هم عصا و هم ید بیضا ستی
علم و دولت نظم کار ملت است علم و دولت اعتبار ملت است

(همان:۲۰۷)

اقبال خطرکردن را شرط رسیدن به حیات واقعی می داند و زندگی بدون خطر کردن و فارغ از مشکلات و شدائد را زندگی حقیرانه و پست می داند. وی در افتادن با سختی ها و دست و پنجه نرم کردن با ناملایمات را موجب صیقل خوردن گوهر وجود آدمی قلمداد می نماید این مطلب علامه لاهوری برگرفته از آموزه های قرآن و حدیث از جمله آیه کریمه «لقد خلقنا الانسان فی کبد»(بلد ۴) ما آدمی را در سختی ها آفریدیم و آیه شریفه «لیس للانسان الا ما سعی»(نجم۲۹)«برای آدمی نیست جز آنچه با تلاش به دست می آورد» می باشد.

اقبال در این خصوص اینچنین سروده:

رفیقش گفت ای یار خردمند اگر خواهی حیات اندر خطر زی
دمادم خویشتن را بر فسان زن زتیغ پاک گوهر تیزتر زی
خطر تاب و توان را امتحان است عیار ممکنات جسم و جان است

(اقبال، ۱۳۴۳:۲۳۶)

بیت آخر اشعار فوق در واقع ترجمان این کلام حکیمانه است که :«عندالامتحان یکرم المرء او یهان»

به گاه امتحان است که آدمی سربلند و یا خوار و زبون می گردد» و یا مضمون این حدیث نبوی شریف است: «تعرف جواهر الرجال فی شدائد الدّهر» (در سختی های روزگار است که گوهر مردان شناخته می شود)

از دیدگاه اقبال جز خود انسان هیچکس مسوول خوشبختی یا شوربختی او نیست. گله و شکایت از روزگار بیهوده است و انتظار داشتن از دیگران ره به جایی نمی برد هرگاه انسان خود را تغییر دهد جهانی را تغییر می دهد:

به خود نگر گله های جهان چه می گویی اگر نگاه تو دیگر شود جهان دگر است(اقبال، ۱۰۷:۱۳۴۳)

مضمون بیت مذکور ترجمان یکی از آیات معروف قرآن کریم است:«ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم...» خداوند سرنوشت هیچ ملتی را تغییر نمی دهد تا آنکه خود سرنوشت خویش را تغییر دهند...(رعد۱۱)

اقبال مقام شاعر متعهد را بس اوج می نهد و جایگاه و مقام او را در میان ملت به قلبی تشبیه می کند که خون را به رگ ها و اعصاب بدن می رساند و چنانچه این قلب از کار افتد خون به اعصاب ملت نمی رسد اقبال می گوید: (اقبال ،۲۱۷:۱۳۴۳)

شاعر اندر سینه ی ملت چو دل ملتی بی شاعری انبار گِل

فطرت شاعر سراپا جستجوست خالق و پروردگار آرزوست

مرحوم اقبال شاعر متعهد و مسئولیت شناس را تماشاگه حسن و زیبایی دانسته و او را به طورسینا تشبیه کرده که با انوار روشنی بخش خود فضای تاریک جوامع را منور می نماید:

سینه شاعر تجلی زار حسن خیزد از سینای او انوار حسن

(همان:۱۹۷)

اقبال خوف و ترس را ریشه همه رذائل اخلاقی همچون دروغ و فریب و دشمنی می داند و مسلمانان را از آن برحذر می دارد و روح شجاعت را در میان آنان رواج می دهد:

لابه و مکاری و کین و دروغ　　　این همه از«خوف» می گیرد فروغ
هر که رمز مصطفی فهمیُده است　　　شْرک را در «خوف» مضمر دیده است(همان:۳۰۴)

اقبال آن دسته از کشورهای اسلامی که به ابر قدرت ها وابسته اند بشدت سرزنش می کند و آنها را از جرگه مسلمانان و پیروان مصطفی(ص) بیرون می داند. اقبال خصوصاً سردمداران عربستان سعودی را که خود را خادم الحرمین معرفی می کنند و با وجود آنکه در مجاورت حرم الهی بسر می برند تن به ذلت و خواری و سرسپردگی بیگانگان می دهند مورد عتاب قرار می دهد و کافران بیدار دل و بت پرست را از مسلمانانی که در کنار حرم الهی خفته اند بهتر و برتر می داند: (همان:۲۰۹)

کافر بیداردل پیش صنم　　　به ز دینداری که خفت اندر حرم
هرکه ازبند خودی وارست مُرد　　　هر که با بیگانگان پیوست مُرد
آنچه تو باخویش کردی کس نکرد　　　روح پاک مصطفی آمد به درد

اندیشمند فرزانه علامه اقبال لاهوری در سروده هایش به صراحت می گوید تا زمانی که ملت عرب در دام بیگانگان گرفتار و اسیر باشد هرگز هویت و شخصیت خود را باز نخواهد یافت:

تا عرب در حلقه دامش فتاد　　　آسمان یک دَم امان او را نداد
(همان:۱۱۷)

اقبال اسارت و بردگی ملت آفریقا را ناشی از تسلیم آنها در برابر استعمار می داند. لذا آنها را به بیداری و ستیز با استعمارگران می خواند: (کلیات اقبال،ص ۳۲۱)

زندگانی هر زمان در کشمکش　　　عبرت آموز است احوال حبش
شرع یوروپ بی نزاع قیل و قال　　　بره را کرده است بر گرگان حلال

اقبال با فکر روشن و ذهن باز و بصیرت و روشن بینی خاصی که خدایش به او ارزانی داشته بود آینده جهان را پیش بینی کرده و سازمان ملل را در دفاع از ملتهای مظلوم ناتوان و ضعیف دانسته بود و این سازمان و کشورهای دارای «حق وتو» را کفن دزد نامیده است:

نقش تو اندر جهان باید نهاد — از«کفن دزدان» چه امیدی گشاد(همان:۴۰۶)

من از این بیش ندانم که«کفن دزدی» چند — بهر تقسیم قبور انجمنی ساخته اند

در واقع تشبیه سازمان ملل و دارندگان حق وتو به کفن دزدان تشبیه دقیق و هوشمندانه ای است و علیرغم آنکه با چاشنی طنز و مطایبه آمیخته شده اما بیانگر این واقعیت تلخ است که کشورهای استعماری و به اصطلاح قدرتهای بزرگ برای رسیدن به منافع نامشروع خود حتی از نابود کردن همه ملت ها ابایی ندارند واژه کفن همانگونه که پیداست اشاره به مفهوم مردن و نابودی دارد.

روح مقاوم و سازش ناپذیر اقبال وی را بر آن داشت تا تدریس در دانشگاهی که انگلیسی ها ریاست آنرا بر عهده داشتند را نپذیرد. وی از تدریس در چنین دانشگاهی استعفا داد و علت استعفایش را عدم همکاری با دانشگاه انگلیسی ها ذکر نمود. آری به راستی روح والای اقبال و تعالی فکر او بالاتر و والاتر از آن بود که در دام استعمارگران اسیر شود:

از ستایش گری بالاترم — پیش هر دیوان فروناید سرم

(همان:۴۱۷)

انگلیسی ها نتوانستند او را به سازش وادار کنند او به آنها گفت:

برو این دام بر مرغ دگرنه — که عنقا را بلند است آشیانه

(همان:۳۵۴)

اقبال شخصیتی فرهیخته و با بصیرت بود او از رواج علوم و فرهنگ بیگانگان در میان مسلمانان دل نگران بود و عاقبت آن را چیزی جز وابستگی کشورهای اسلامی به کشورهای غارتگر نمی دانست، لذا آرزو داشت که روزی را ببیند که مسلمانان از علوم

و دانش بیگانگان بی نیاز گشته و خود قادرند بدون تکیه به استعمارگران روی پای خود بایستند این دغدغه و دل مشغولی اقبال در سروده های او انعکاس وسیعی داشته است از جمله:

دانش افرنگیان غارتگری دَیرها خیبر شد از بی حیدری
دانش افرنگیان تیغی بدوش درهلاک نوع انسان سخت کوش
(همان:۲۹۱)

بی اعتمادی و سوء ظن اقبال به فرنگیان که ناشی از عقلانیت بالا و بصیرت عمیق اوست در شعر زیر اینگونه انعکاس یافته است:

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ عقل تا بال گشو دست گرفتارتر است
عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری عجیب اینست که بیمار تو بیمارتر است
(همان:۱۸۴)

در سروده ای دیگر ژنو را مهد مکر و فریب و حیله دانسته و می گوید:

در جنیو چیست غیر از مکر و فن صید، تو این میش ،آن نخجیر من
(همان:۲۱۱)

اقبال در پاسخ به این سوال که راه حل رهایی مسلمانان از اوضاع اسفناک کنونی چیست یک راهکار را پیشنهاد می کند: تسلیم نشدن در برابر تقدیر و سرنوشت و تلاش و قیام برای تغییر اوضاع کنونی و دستیابی به شرایط آرمانی و ایده آل. اقبال تن دادن به تقدیر را اندیشه ای منحط می داند که نتیجه آن راضی شدن به زندگی حقیرانه و ذلت بار است اینکه آدمی خود را در برابر تقدیر و سرنوشت از پیش تعیین شده ناتوان و دست بسته ببیند کاملاً مغایر با آموزه های اسلامی مبتنی بر قرآن و روایات می باشند اقبال که شاگرد مکتب اسلام و دست پرورده فرهنگ و اندیشه اسلامی است اینگونه اندیشه درست و سازنده اسلامی در ارتباط با تقدیر و سرنوشت را بیان می کند:

به پای خود مزن زنجیر تقدیر ته این گنبد گردان، رهی هست

اگر باور نداری خیز و دریاب　　　که چون پاواکنی جولانگهی هست

(همان: ۲۱۹)

اقبال مسلمان پویا،بیدار و پیکارگر در برابر تقدیر و سرنوشت را به شمشیری آخته تشبیه می کند که قادر است با در دست گرفتن تقدیر و سرنوشت خویش جهانش را آنگونه که می خواهد تغییر دهد:

زنده ای ، مشتاق شو، خلاق شو　　　همچو ما گیرنده آفاق شو

در شکن آن را که ناید سازگار　　　از ضمیر خود دگر عالم بیار

مرد حق برنده ،چون شمشیر باش　　　خود جهان خویش را تقدیر باش

(همان:۴۰۹)

به نظر اقبال باید راه و روش امام علی(ع) و یا به تعبیر او آئین حیدری در جهان گسترش یابد تا انسان به سرمنزل سعادت و ساحل نجات برسد. به عقیده اقبال هر کس که از سیره علوی پیروی کند چنان سعه وجودی پیدا می کند که قادر است کارهایی اعجاز گونه انجام دهد: (همان:۷۲)

هر که گردد در جهان چون بوتراب　　　باز گرداند زمغرب آفتاب

آری هر کس که در طریق مولا علی(ع) طی طریق نماید بعید نیست بتواند همچون مولایش در جهان خلقت تصرف نماید و قوانین آن را در جهت خواست و اراده خود تغییر دهد. بازگرداندن خورشید از مغرب معجزه ای است که تنها به دست امام علی(ع) به انجام رسیده است، اما هر کس علی وار باشد مانند آن امام همام کارهای معجزه آسا و علی گونه انجام می دهد.امام خمینی(ره) بنیانگذار انقلاب کبیر اسلامی ایران با پیروی از الگوهای رفتاری علی(ع) توانست همچون امام و مقتدایش کاری اعجاز گونه انجام دهد و بزرگترین انقلاب شگفتی ساز قرن را رقم بزنند. اقبال بر این باور است که آدمی با اصلاح درون خود قادر است خاک بی ارزش را به اکسیر که بالاترین عنصر است تبدیل نماید:

تو خودی اندر بدن تعمیر کن مشت خاک خویش را اکسیر کن
(همان:۲۱۷)

اقبال مسلمانان را دعوت می کند به خویشتن خویش بازگشت نمایند و از حقارت و خودباختگی در برابر بیگانگان دست بردارند: (همان:۱۷۲)

ای امانت دار تهذیب کهن پشت پا بر مسلک آباء مزن

همانگونکه که از سروده فوق بر می آید اقبال شناخت فرهنگ و تمدن اسلامی و احیا ی آن را ضروری ترین رسالت مسلمانان کنونی می داند. اجداد و پدران در گذشته توانستند با شکوهترین تمدن اسلامی را دورانی که اروپا در قرون سیاه وسطی به سر می برد به جهان عرضه نمایند. بزرگ مردانی همچون: ابن سینا، فارابی، زکریای رازی،خوارزمی و صدها شخصیت علمی و ادبی دیگر که بشریت به نبوغ و دانش آنها افتخار می کند محصول همان تمدن طلایی است که نیاکان ما با پیروی از آموزه های دینی تحقق بخشیدند.

دغدغه بزرگ اقبال آنگونه که از سروده هایش فهمیده می شود احیای مجدد آن تمدن با شکوه و آن دوران طلایی مجد و عظمت اسلام و مسلمین است که تنها با بازگشت به اصالت خویشتن و احیای هویت اسلامی امکان پذیر می باشد.

یکی از موضوعاتی که اقبال در اشعار متعهد خود بر روی آن تکیه نموده است مسأله ی وحدت است از آنجا که وحدت مسلمانان نقش بسیار مهمی در پیروزی آنها بر دشمنان دارد و با توجه به آنکه تفرقه و جدایی صفوف مسلمانان موجب شکست آنان در برابر دشمنان می شود لذا اقبال به عنوان یک مصلح دینی و اجتماعی با ابزار توانمند شاعری خود مسلمانان را به اتحاد و وحدت دعوت می کند اما وی بر این عقیده است که محور وحدت تنها اسلام و قرآن است نه قومیت و ملی گرایی:

نیست از روم و عرب پیوندها نیست پابند نسب پیوندها
دل به محبوب حجازی بسته ایم زین جهت با یکدگر پیوسته ایم

گرتو می خواهی مسلمان زیستن نیست ممکن جز به قرآن زیستن
(همان:۳۵۶)

اقبال در مقام یک مرشد با بصیرت که دلی بیدار و ضمیری روشن دارد برای رسیدن به وحدت که رویای همیشگی وی بود توصیه می کند که فردیت ها و خودیت ها تبدیل به جماعت شود و جز جماعت چیزی دیده نشود وی برای رساندن پیام خویش از تشبیه زیبای گل و چمنزار استفاده می کند و می گوید تا تک تک گل ها در چمنزار محو نگردد چمنزاری به ظهور نمی رسد:

در جماعت خود شکن گردد خودی تا زگلبرگی چمن گردد خواری
(همان:۱۱۹)

اقبال این نوید را به مسلمانان می دهد که اگر متحد شوند و تبدیل به جماعت و امت واحده گردند رحمت الهی براساس وعده«یدالله مع الجماعه» شامل حال آنها خواهد گردید:

فرد راربط جماعت رحمت است جوهر او را کمال از ملت است
فرد و قوم آئینه یکدیگرند سلک و گوهر، کهکشان و اخترند
فرد می گیرد ز ملت احترام ملت از افراد می یابد نظام

همه ی مسلمانان باید پروانه وار گرد شمع وجود پیامبر اکرم(ص) طواف نمایند و از معنویت آن حضرت برای محکم نمودن رشته وحدت در میان خود بهره جویندرسول اکرم(ص) چونان عطر گل است و ما برگ های گل اگر چه صد برگ هستیم، لکن عطر و رایحه ما یکیست:

اقبال این معنای را چه زیبا به نظم در آورده است:

امتی از ماسوی بیگانه ای بر چراغ مصطفی پروانه ای
چون گل صد برگ ما را بو یکیست اوست جان این نظام واو یکی است
(همان: ۲۳۵)

چیزهایی از قبیل زبان،ملیت ،تاریخ، جغرافیا و نژاد نباید میان امت پیامبر جدایی و فاصله اندازد مسلمان، مسلمان است چه در ایران باشد،چه در چین و چه در حجاز.

چه آفریقایی باشد، چه آسیایی و چه اروپایی.اساس وحدت پیروان حضرت محمد(ص) خدای واحد،پیامبر واحد، کتاب واحد،قبله واحد و ... می باشد. اما ورای همه اینها عشق مسلمانان به خدا و پیامبر(ص) است که قلب آنها را به هم پیوند داده است اقبال در این خصوص چنین می سراید:

مدعای ما ، مآل ما یکیست　　　طرز و انداز خیال ما یکیست
ما ز نعمتهای او اخوان شدیم　　　یک زبان و یکدل و یک جان شدیم
هرکه عشق مصطفی سامان اوست　　　بحر و بر در گوشه فرمان اوست

(همان:۲۱۶)

بیت آخر برگرفته از این آیه کریمه است: (آل عمران/ ۱۰۳)

«... و اذکروا نعمه الله علیکم اذء کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخواناً»

«به یاد آرید نعمت پروردگارتان آنگاه که دشمن یکدیگر بودید و خدا میانتان الفتی برقرار کرد و به پاس نعمت او با یکدیگر برادر شدید.

تکیه بر بیگانگان در کیش اقبال جایی ندارد و اعتماد به بیگانگان از دیدگاه اقبال کافریست:

غربیان را شیوه های ساحری است　　　تکیه جز بر خویش کردن کافری است

(همان:۴۰۹)

در کیش اقبال تنها عشق به پیامبر مکرم (ص) است که مایه ارتباط و استحکام و پیوند میان مسلمین است آری مجد و عظمت و حیثیت ما از رسول الله(ص) است:

در دل مسلم مقام مصطفی است　　　آبروی ما زنام مصطفی است

(همان:۱۲۷)

نتیجه

علامه اقبال لاهوری شخصیتی برجسته و کم نظیر در عرصه تفکر اسلامی و اندیشه ناب دینی می باشد. وی همچنین شاعری چیره دست است که اشعاری نغز و پرمغز به زبان فارسی سروده است با اردو و انگلیسی کاملاً مسلط بوده است زبان فارسی را به عنوان زبان بین المللی اسلامی در میان مسلمانان شبه قاره هند برای سرودن اشعارش برگزید و اشعاری جاودانه و ماندنی سرود که بیشتر آنها از جمله شاهکارهای ادبی زبان فارسی در حوزه ی تفکر و اندیشه دینی به شمار می رود. اقبال اسلام شناسی بزرگ و احیاگر تفکر دینی و بیداری بخش ملت های مسلمان خصوصاً شبه قاره بود شعر اقبال شعر تعهد به ارزش های ناب اسلامی و انسانی است و اشعار فارسی او تجلیگاه اندیشه های عمیق و استوار او و آینه تمام نمای آرزوها، دغدغه ها و آرمان های بلند اوست. علامه اقبال لاهوری شعر خود را یکسره وقف احیای تفکر اسلامی و تحقق آرمانهای ارزشمند خود نموده است از جمله آرمان های بلند این نابغه دوران بیداری مسلمانان از خواب غفلت، تحقق وحدت اسلامی، بازگشت مسلمانان به هویت اسلامی خویش و احیای دوران طلایی فرهنگ و تمدن اسلامی است که در آینه اشعار او به تصویر کشیده شده است.اقبال در اشعار فارسی خود، مسلمانان را از سرسپردگی در برابر بیگانگان و خرافه پرستی و تن دادن به تقدیر و سرنوشت برحذر داشته است و آنان را به کار و تلاش و امید و مسؤولیت پذیری و عمل به آموزه های قرآنی و سیره نورانی پیامبر(ص) و علی(ع) دعوت نموده است.

یادداشت ها:

۱- فسان سنگی است که چاقو و امثال آن را با آن تیز می کنند(معین، ۱۳۶۵ هـ.ش،۳۰۷/۳)

۲- در سختیهای روزگار است که گوهر مردان شناخته می شود(نهج الفصاحه ۱۱۸/۴)

۳- حبش،سرزمین یمن است

۴- مراد اقبال از یوروپ همان اروپاست

منابع

۱- قرآن کریم.

۲- اکرم، محمد (۱۳۶۲) **تاثیر مولوی در هنر و اندیشه اقبال**، کیهان.

۳- خطیبی، حسین (۱۳۵۶) **بحث در آثار و سبک اشعار اقبال**، مجله هلال(ویژه نامه اقبال).

۴- رجایی، احمدعلی (۱۳۴۶) **هنر شاعری اقبال**، مجله دانشکده ادبیات مشهد).

۵- شادروان، حسن (۱۳۷۱) **اقبال شناسی**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۶- فاخوری، حنا(۱۳۷۷)**تاریخ الأدب العربی**، ترجمه عبدالحمید آیتی. تهران: انتشارات توس.

۷- لاهوری، محمداقبال (۱۳۴۲)**کلیات اقبال**، تهران: چاپ سنایی.

۸- مینوی، مجتبی،(۱۳۲۷) **اقبال لاهوری شاعر پارسی گوی پاکستان**(بحث در احوال و افکار او)، تهران: انتشارات یغما.

۹- مقتدری، محمدتقی (۱۳۴۶) **اقبال متفکر و شاعر اسلامی**، تهران: انتشارات معرفت.

۱۰-معین, محمد (۱۳۶۵) **فرهنگ معین** جلد۳. تهران: انتشارات امیرکبیر.

۱۱-یوسفی غلامحسین (۱۳۶۵) **اقبال شاعر زندگی**، مشهد: مجله دانشکده ادبیات مشهد شماره ۲.

دکتر عبدالعلی اویسی
گروه زبان و ادبیات فارسی
استادیار دانشگاه ایرانشهر

تاملی بر اندیشه ی اقبال درجاوید نامه

چکیده

معروفترین اثر اقبال لاهوری به شعر فارسی کتاب جاوید نامه ی اوست که آن را به نام پسرش جاوید اقبال کرده است. این اثر در حقیقت نوعی معراج نامه ی شاعراست. گزارشی است از سفر روحانی که اقبال به همراهی مولانا جلال الدین به سیر در عالم افلاک می پردازد و در این عروج روحانی با کسانی همچون سید جمال الدین اسد آبادی ، سعید حلیم پاشا، حلاج، غالب دهلوی و غنی کشمیری به گفتگو می پردازد در اثنای این گفت و شنیدها، اقبال عصاره و چکیده ی اندیشه های ناب عرفانی و فلسفی خود را بیان می کند. در این اثر اقبال کسانی را که سر به بندگی بیگانگان سپرده اند به سختی نکوهش می کند. در این مقاله کوشش شده است تا اندیشه های اصلی اقبال در این اثر نمایانده شود.

واژگان کلیدی: اقبال ، مولانا ، جاویدنامه ، اندیشه

مقدمه

علامه محمد اقبال لاهوری در اواخر قرن نوزدهم(۱۸۷۳) میلادی در سیالکوت پنجاب به دنیا آمد. تحصیلات مقدماتی تا دبیرستان را در زادگاهش گذارنید وتحصیلات عالی خود را در رشته ی فلسفه در دانشگاه لاهور به پایان رساند. سپس راهی انگلستان شد و در رشته ی فلسفه در دانشگاه کمبریج به ادامه ی تحصیل پرداخت و با نوشتن کتاب «تکامل ما بعدالطبیعه در ایران» دکترای فلسفه را از آن دانشگاه دریافت کرد. بیشتر عمر اقبال صرف امور سیاسی و اجتماعی شد، اما از پرداختن به شعر و شاعری نیز غفلت نورزید و آثاری به زبان اردو و فارسی از خود به یادگار گذاشت. نخستین اثر اقبال به فارسی «اسرار خودی» نام دارد که اقبال در آن به شدت به درویشی و قلندری تاخته است. در «پیام مشرق» اقبال تلاش کرده که با استفاده از فرهنگ و اندیشه ی شرق به فلسفه و فرهنگ غرب پاسخ دهد. در «زبور عجم» آرزوی بیداری مشرق زمین را تصویر کرده است. در اثر «پس چه باید کرد ای اقوام شرق» از مادیگری و بی دینی مغرب زمین برآشفته شده و راه نجات انسان ها را در مشرق زمین و بویژه در میان مسلمانان جسته است. شاهکار شعری اقبال «جاوید نامه ی» اوست که در سال۱۹۳۲ منتشر شده و شبیه «کمدی الهی دانته» است. این اثر نوعی معراج نامه است که اقبال به همراه مولانا جلال الدین عروج روحانی خود را آغاز می کند. در این مقاله تلاش شده است تا سر حد امکان اندیشه ی اقبال در این اثر مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

خیال من به تماشای آسمان بوده است   به دوش ماه و به آغوش کهکشان بوده است
گمان مبرکه همین خاکدان نشیمن ماست   که هر ستاره جهان است یا جهان بوده است

(اقبال، ۱۳۸۸: ۳۱۵)

جاویدنامه مشتمل بر۱۹۵۴بیت است که در قالب مثنوی سروده شده است. در اثنای این مثنوی نه بیت از غزل معروف مولوی با مطلع :

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
(مولوی،؟:؟)

و یازده بیت در غزلی دیگر از اقبال آمده است .

موضوع اصلی مثنوی جاوید نامه غربت انسان در این جهان مادی است و به واسطه ی همین غربت است که انسان در این کره ی خاکی پیوسته در ناله و در افغان است:

آدمی اندر جهان هفت رنگ هر زمان گرم فغان مانند چنگ
آرزوی هم نفس می سوزدش ناله های دلنواز آموزدش
(اقبال،۱۳۸۸: ۳۱۷)

اقبال می خواهد برای نجات از این غربت و ناله و افغان به انسان کاملی برسد که وجود ظلمت زده اش را به واسطه ی همنشینی با او نورانی کند. انسان کاملی که قوه ی تشخیص و معرفت اقبال را دگرگون کند به گونه ای که به جای شنیدن صوت، آن را ببیند .

روشن از نورش اگر گردد روان صوت را چون رنگ دیدن می توان
غیب ها از تاب او گردد حضور نوبت او لایزال و بی مرور
ای خدا روزی کن آن روزی مرا وارهان زین روز بی سوزی مرا
(همان:۳۱۷)

از نظر اقبال جهان و هر چه در اوست حیران این انسان کامل است. او کعبه ی آمال اقبال است:

روی تو ایمان من قرآن من جلوه ای داری دریغ از جان من
(همان :۳۱۸)

اقبال همچون مولانا عقل را زنجیر پای انسان می داند. او عقیده دارد که بسیاری از گرفتاری ها و نابسامانی های جامعه ی امروز از عقل و خردی سرچشمه می گیرد که از شرع تبعیت نمی کند به همین سبب به جای اینکه عقل قیدهای تعلق را بگسلد و سبب عروج و تعالی روحی انسان بشود سردرگمی بشر را بیشتر کرده است.

عصر حاضر را خرد زنجیر پاست جان بی تابی که من دارم کجاست ؟

عمرها بر خویش می پیچد وجود　　تا یکی بی تاب جـان آیـد فرود

(همان :۳۱۸)

اقبال بهترین نوع معرفت را معرفتی می داند که از عقل و عشق متولد شده باشد، زیرا که هیچ کدام از این دو به تنهایی انسان را به شناخت کامل نمی رساند. در پرتو عقل و عشق است که انسان با قدیسان الهی و فرشتگان آسمانی هم سخن می شود:

عقل دادی هم جنونی ده مرا　　ره به جذب اندرونی ده مرا

علم در اندیشه می گیرد مقام　　عشق را کاشانه قلب لاینام

(اقبال،؟:؟)

باید اذعان کرد عرفان اقبال، عرفانی است که بنیادش بر عمل است و هدف او نیز رسیدن به کمال. اقبال از این که بعضی از بزرگان تصوف به مروز زمان ملل اسلامی را به زندگی مادی بی علاقه نموده بسیار گله مند است او می گوید: اندیشه های تصوف ملت اسلام را بر آن داشت که روحانیت را بر مادیت ترجیح دهند و از عرصه ی کوشش که محل توسعه ی خودی است دوری گزینند(بقایی،۱۳۸۰: ۱۴۰).

اقبال علم بی عشق را افسونگری می داند. علم ما را به مظاهر دنیا مشغول می کند و از رسانیدن ما به حقیقت هستی عاجز و ناتوان است. علم و عقل از کاینات خبر می دهند، ولی معرفت قلبی مشاهده و دیدار را برای ما مهیا می کند. زندگی بدون عشق زندگی توام با درد و رنج است:

بی تجلی زندگی رنجوری است　　عقل مهجوری و دین مجبوری است

این جهان کوه و دشت و بحر و بر　　ما نظر خواهیم و او گوید خبر

بی تجلی مرد دانا ره نبرد　　از لگدکوب خیال خویش مرد

(اقبال، ۱۳۸۸: ۳۱۹)

اقبال برای رسیدن به این نوع معرفت به دنبال انسان کاملی می گردد که به واسطه ی نور وجودی او نورانی شود و به تشخیص و معرفت کامل دست پیدا کند. عزیز نسفی در تعریف انسان کامل آورده است: بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد و اگر این عبارت را فهم نمی کنی به عبارتی دیگر بگویم.

بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک ، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف (نسفی، ۱۳۷۹: ۷۴)

همچنین دربارهٔ تاثیرصحبت انسان کامل گفته است: هر سالکی که به مقصد نرسید و مقصود حاصل نکرد از آن بود که به صحبت دانایی نرسید. کار صحبت دانایان دارد. هر که هر چه یافت از صحبت دانا یافت. باقی این همه ریاضات و مجاهدات بسیار و این همه آداب بی شمار از جهت آن است که تا سالک شایسته ی صحبت دانا گردد، که چون شایستهٔ صحبت دانا گشت کار سالک تمام شد.(همان :۷۸)

اقبال نیز انسان کاملی را طلب می کند که انسان به سبب همنشینی با او قدرت خارق العاده پیدا می :

روشن از نورش اگر گردد روان — صوت را چون رنگ دیدن می توان
ای خدا روزی کن آن روزی مرا — وارهان زین روز بی سوزی مرا

(اقبال، ۱۳۸۸: ۳۱۷)

انسان کامل اقبال خلقتی خاکی دارد اما مثل فرشتگان در آسمان ها سیر می کند. آسمان با این عظمت چون کهنه رباطی بر سر راه اوست :

راه دان اندیشه یهٔ او بی دلیل — چشم او بیدارتراز جبرئیل
خاک و در پرواز مانند ملک — یک رباط کهنه در راهش فلک
می خلد اندر وجود آسمان — مثل نوک سوزن اندر پرنیان
داغها شوید ز دامان وجود — بی نگاه او جهان کور وکبود

(همان :۳۲۲)

اقبال برای حل مشکل روحی خود از مردم کناره گیری و عزلت اختیار می کند تا شاید از طریق سیر در خود به سر منزل مقصود راه یابد که ناگهان غزل معروف مولوی با مطلع :

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست — بگشای لب که قند فراوانم آرزوست

(مولوی،؟:؟)

بر زبان اقبال جاری می شود و اقبال گم شده ی خود را در وجود مولانا پیدا می کند. اقبال به همراه روح مولانا عروج روحانی خود را آغاز می کند. هفت فلک را در می نوردد و در آن سوی افلاک با ارواح نیچه ، غنی کشمیری، سید علی همدانی و ناصر خسرو ملاقات می کند. روح مولانا به اقبال می فهماند که اگر انسان به مقام واقعی خود برسد می تواند به نور ذات الهی خودی خویش را ببیند:

بر مقام خود رسیدن زندگی است ذات را بی پرده دیدن زندگی است
مرد مومن در نسازد با صفات مصطفی راضی نشد الا به ذات
چیست معراج ؟ آرزوی شاهدی امتحانی رو به روی شاهدی
در وجود او نه کم بینی نه بیش خویشتن را بینی از او را ز خویش

(اقبال، ۱۳۸۸: ۳۲۴)

اقبال در نخستین منزل از این سیر روحانی در فلک قمر با عارف هندی، جهان دوست ملاقات می کند این عارف هندی نُه پند به اقبال می دهد و به او می گوید که این جهان حجاب ذات حق نیست. زادن اندر عالمی دیگر خوش است و حق ورای مرگ و عین زندگی است. وقت را شیرینی به زهر آمیخته می داند. کافری را مرگ می داند و مرد مومنی که با خود سرستیز دارد پیوسته خود را شکست می دهد. کافر آگاه از مومن ناآگاه و نادان بهتر است. چشم های معیوب بد می بینند..در اثنای این سیر روحانی است که اقبال به معرفتی از جنس معرفت مولوی و دیگر عارفان اسلامی دست می یابد که بلا و رنج را سبب کمال انسان می بیند، هر چه بلا بیشترو سخت تر رتبه و مقام بالاتر .

از بلاها پخته گردد آدمی تا خدا را پرده در گردد خودی
مرد حق بین جز به حق خود را ندید لا اله می گفت و در خون می تپید
عشق را در خون تپیدن آبروست اره و چوب و رسن عیدین اوست
دره حق هرچه پیش آیدنکوست مرحبا نامهربانی های دوست

(همان :۳۴۰)

آشنایی اقبال با اندیشه های سید جمال الدین اسد آبادی نیز سبب مخالفت او با ملی گرایان و ناسیونالیسم میهنی شده است. اقبال تعلق انسان را به منطقه ی جغرافیایی خاص و همچنین رنگ و نژاد خاص او را از روی اتفاق و خارج از اختیار انسان می داند و احساس غرور به طبقه ی خاص را جایز نمی داند او « تصور ملی گرایی غربی را بر خلاف اصول جهانی انسان دوستی و احترام به آدمیت می داند. (اقبال، ج ۱ ، ۲۵۱: ۱۳۶۲)

همچنین معتقد است که ملی گرایی و ناسیونالیسم پرورده ی اندیشه ی غربیان است تا بدین وسیله در بین مسلمانان تفرقه ایجاد کنند و بهتر بتوانند بر کشورهای اسلامی حکومت کنند.

لرد مغرب آن سراپا مکر و فن — اهل دین را داد تعلیم وطن
او به فکر مرکز و تو در نفاق — بگذر از شام و فلسطین و عراق
تو اگر داری تمییز خوب و زشت — دل نبندی با کلوخ و سنگ و خشت
جان نگنجد در جهات ای هوشمند — مرد حُر بیگانه از هر قید و بند
حُر ز خاک تیره آید در خروش — زانکه از بازان نیاید کار موش

(اقبال، ۱۳۸۸: ۳۴۹)

اقبال از این که ملت ابراهیم بی ذوق الست است و ایمان در دل آنها وجود ندارد آزرده خاطر است زیرا که افسون غرب برمسلمان تاثیر نموده و آنها را در قید ملیت گرفتار کرده است، زیرا که ملی گرایی صرف انسان را از خدا دور می کند.

در نگرآن حلقه ی وحدت شکست — آل ابراهیم بی ذوق الست
صحبتش پاشیده جامش ریز ریز — آنکه بود از باده ی جبریل مست
مرد حُر افتاد در بند جهات — با وطن پیوست و از یزدان گست
اهرمن را زنده کرد افسون غرب — روز یزدان زرد رو از بیم شب

(همان:۳۶۵)

اقبال درباره ی اندیشه ی تقدیر گرایی در بین مسلمانان عقیده دارد که انسان اسیر سرنوشت نیست، بلکه سازنده ی سرنوشت خویش است. هیچگاه نباید انسان راه چاره

و نجات را بر خود بسته ببیند و از اینکه بسیاری از مسلمانان برای تغییر وضع موجود تلاش نمی کنند، ناراضی است زیرا عقیده دارد دینی که سبب رخوت و خواب آلودگی انسان بشود، دین نیست. به همین جهت اگر تقدیری سبب درد و رنج انسان می شود باید به دنبال راه چاره ای برای تغییر آن تقدیر بود:

گر ز یک تقدیرخون گردد جگر — خواه از حق حکم تقدیر دگر
تو اگر تقدیر نو خواهی رواست — زانکه تقدیرات حق بی منتهاست
ارضیان نقدخودی درباختند — نکته ی تقدیررا نشناختند
رمز باریکش به حرفی مضمر است — تو اگر دیگر شوی او دیگر است

(همان :۳۷۶)

جاوید نامه ی اقبال با سخنانی خطاب به جاوید فرزند اقبال خاتمه می یابد. اقبال به فرزندش می گوید: آن سخنانی که در سوید ای دل من است در هیچ کتاب نمی گنجد و اگر به بیان در آید فهمیده نمی شود. بهترین راه دریافت این پیام آن است که این پیام از نوع نگاه شاعر به عالم هستی درک شود:

این سخن آراستن بی حاصل است — بر نیاید آنچه در قعر دل است
گر چه من صد نکته گفتم بی حجاب — نکته ای دارم که ناید در کتاب
گر بگویم می شود پیچیده تر — حرف و صوت او را کند پوشیده تر
سوز او را از نگاه من بگیر — یا ز آه صبحگاه من بگیر

(همان:۴۲۹)

نتیجه

«جاویدنامه» اثری است تعلیمی که اقبال عروج روحی خود را به همراه مولانا جلال الدین رومی در آن تصویر کرده است. این اثر عصاره و چکیده ی تمامی اندیشه های اقبال است که در دیگر آثار او آمده است. در این اثر اقبال راه نجات جامعه ی اسلام را پیروی از عقل و عشق می داند، زیرا که این دو به منزله دو بال برای رسانیدن جامعه به ساحل نجات هستند. انسان کامل با وجود آنکه ظاهری انسانی داردرساننده ی انسان به

حق است، زیرا که باطن او آسمانی است و مسایلی همچون ملی گرایـی و ناسیونالیـسم سبب تفرقه ی جامعه ی اسلامی شده است. اعتقاد به جبرو تقدیرگرایی نیـز رخـوت و خواب آلودگی را در میان مردم ترویج داده است .

منابع

۱- اقبال، جاوید(۱۳۶۲) **زندگی نامه ی محمد اقبال لاهوری**، ترجمه شهین دخت کامران مقدم، چاپ اول، تهران: انتشارات رامین

۲- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۸۸) **کلیات**، به کوشش فرید مرادی، تهران: انتشارات نگاه

۳- بقایی، محمد(۱۳۸۰)**سونش دینار** (دیدگاه های علامه اقبال) تهران: انتشارات فردوس

۴- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹) **الانسان الکامل**، تصحیح ماریژان موله، تهران: انتشارات طهوری

۵- مولوی بلخی، جلال الدین محمد(؟) **غزلیات شمس**.

دکتر حسن بساک*
حمیده ذاکری **
*استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور مشهد
**دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

مولوی، شمس راه اقبال به عالم ارواح

چکیده

سیمای مولوی در اشعار اقبال لاهوری ، همانند پیر و استادی است که وی را با رموز ظریفی از حیات انسانی آشنا می‌گرداند . مولوی در حقیقت شمس راه اقبال است و وی در پرتو نور افشانی او بر سر شوروهیجان می‌آیدو چون خود مولوی که با دیدن شمس ابیاتی شورانگیز برلب جاری می ساخت ، اشعاری می سراید سراسر گرمی و حرارت.

روح مولوی اقبال را از سستی و خاموشی بیرون می‌آورد . او به زیبایی در آغاز مثنوی اسرار خودی ، مولوی را مشوّق خود برای سرودن این اثر معرفی می کند. وی درابیاتی خود را ذره ای می خواند که به اکسیر کلام مولوی از دل بیابان به آسمان اوج می گیرد تا در پرتو شعاع آفتاب به وجد و سماع درآید . او خود را موجی در دریای عرفان مولوی می داند و معتقد است که این نفس مولوی است که از سینه اش بر می آید.

اقبال لاهوری در پرتو روح مولوی که چون فانوسی راه سینه وی را می گشاید ، از غم و رنج هندوستان آگاهی می یابد.وی همچنین در بسیاری از مسائل فلسفی و عرفانی از مولوی کمک می‌گیرد . روح مولوی در خواب به یاری او می شتابد و گره از افکار او می گشاید.

اقبال، جاویدنامه را با غزل زیبای «بگشای لب» از مولوی آغاز می کند . اندیشه اش گرفتار شبی است ظلمانی و سوال های زیادی در ذهنش بی جواب مانده است . ناگهان، روح رومی از پس کوهی پدیدار می شود .. مولوی ، چشم اقبال را بر عالم ارواح می‌گشاید، او را به دیدار آنان می‌برد و در جستجو برای یافتن پاسخ سوالات فلسفی اقبال، او را یاری می دهد. همچون شمس که درهای دنیای عشق را به روی خود مولانا گشود.

نویسندگان دراین مقاله بر آنند تا تاثیرپذیری اقبال لاهوری را از اکسیر کلام مولانا با تکیه بر رمز گشایی عالم ارواح بیان کنند و نتایج این تحول روحی شگرف رادر مقایسه با تاثیر پذیری مولانا از شمس تبریزی بازکاوند.

واژگان کلیدی: مولوی بلخی، شمس تبریزی، اقبال لاهوری، عرفان، مرید و مراد، عالم ارواح

مقدمه

سیمای مولوی در اشعار اقبال ، همانند پیر و استادی است که وی را با رموز ظریفی از حیات انسانی آشنا می‌گرداند . مولوی در حقیقت شمس راه اقبال است و وی در پرتو نور افشانی او بر سر شور و هیجان می‌آید و چون خود مولوی که با دیدن شمس ابیاتی شورانگیز بر لب جاری می ساخت ، اشعاری می سراید سراسر گرمی و حرارت.

روح مولوی اقبال را از سستی و خاموشی بیرون می‌آورد . او به زیبایی در آغاز مثنوی اسرار خودی ، مولوی را مشوق خود برای سرودن این اثر معرفی می کند.

وی درابیاتی خود را ذره ای می خواند که به اکسیر کلام مولوی از دل بیابان به آسمان اوج می گیرد تا در پرتو شعاع آفتاب به وجد و سماع درآید . او خود را موجی

در دریای عرفان مولوی می داند و معتقد است که این نفس مولوی است که از سینه اش بر می آید:

پیر رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوه ها تعمیرکرد
ذره ازخاک بیابان رخت بست — تا شعاع آفتاب آرد به دست
موجم و در بحر او منزل کنم — تا دُر تابنده ای حاصل کنم
من‌که مستی‌ها زصهبایش‌کنم — زندگانی از نفسهایش کنم

(اقبال لاهوری ، ۷۵:۱۳۸۶)

اقبال در ادامه ،ماجرای دیدار با مولوی در عالم خواب و پرده بر گرفتن از راز خودی را اینچنین بازگو می‌کند . او در این ابیات مولوی را پیر حق سرشت ، و مثنوی را قرآن به زبان فارسی معرفی می کند .

شب ، دل من مایل فریاد بود
خامُشی از یاربم آباد بود
شکوهِ آشوب غم دوران بُدم
از تهی پیمانگی نالان بُدم
این قدر نظاره ام بیتاب شد
بال و پر بشکست و آخر خواب شد
روی خود بنمود پیر حق سرشت
کو به خط پهلوی قرآن نوشت
تابه‌کی چون غنچه می باشی خموش
نکهت خود را چو گل ارزان فروش

چون جرس آخر زهر جز و بدن

برگرفتم پرده از راز خودی
وانمودم سرّ اعجاز خودی

(اقبال ، ۱۳۸۶:۷۶)

روح مولوی گره گشای اقبال لاهوری

در بخشی دیگر از اسرار خودی داستان اولین برخورد مولوی با شمس را به روایت محی الدّین عبدالقادر ، بازگو و برتری عشق را بر عقل به زیبایی بیان می کند (اقبال ، ۱۳۸۶:۱۰۸)

اقبال در بسیاری از مسائل فلسفی و عرفانی از مولوی کمک می‌گیرد . روح مولوی در خواب به یاری او می شتابد و گره از افکار او می گشاید . وی ماجرای سر در گمی خویش را در مورد عقاید مادی هگل ، شاعر آلمانی و اینکه سرانجام مولوی پاسخ نهایی را به او داد در «مجموعه نقش فرنگ» اینگونه بیان می کند:

می گشودم شبی به ناخن فکر　　عقده های حکیم آلمانی
آنکه اندیشه اش برهنه نمود　　ابدی راز کسوت آنی
پیش عرض خیال او گیتی　　خجل آمد ز تنگ دامانی
چون به دریای او فرو رفتم　　کشتی عشق گشت طوفانی
خواب بر من دمید افسونی　　چشم بستم ز باقی و فانی
نگه شوق تیزتر گردید　　چهره بنمود پیر یزدانی
آفتابی که از تجلّی او　　افق روم و شام نورانی
شعله اش در جهان تیره نهاد　　به بیابان چراغ رهبانی
معنی از حرف او همی روید　　صفت لاله های نعمانی

گفت بامن:چه خفته‌ای برخیـز بـه سـرابـی سفینه ی رانی ؟
به خـردراه عشـق می پویی؟ به چراغ آفتاب مـی جویی؟
(اقبال ،۱۳۸۶:۲۹۲)

احتمالاً این ماجرا مربوط است به سالهای اقامت اقبال در غرب که به گفته صاحب نظران در برهه ای کوتاه از زمان با یافتن تناقضاتی میان اندیشه های عرفای اسلامی و متفکران مادیگرای غرب ، اعتقادات وی اندکی دچار تزلزل شده بود .

در بخشی دیگر از مجموعه نقش فرنگ ، اقبال از گفتگوی ارواح مولوی و گوته، شاعر آلمانی می سراید که پیرامون عقل و عشق در گرفته است . وی این گفتگو را با بیتی که از زبان مولوی نقل می کند به نتیجه می رساند .

داند آن کاو نیک بخت و محرم است

زیرکی زابلیس و عشق از آدم است

(همان :۲۹۴)

اقبال، جاویدنامه را با غزل زیبای «بگشای لب» از مولوی آغاز می کند. اندیشه اش گرفتار شبی است ظلمانی و سوال های زیادی در ذهنش بی جواب مانده است . ناگهان، روح رومی از پس کوهی پدیدار می شود . وی ادامه داستان را با زبان شعر اینگونه تعریف می کند :

از او پرسیدم : فلسفه وجود آدمی و معنی و مفهوم «محمود» و «نامحمود» چیست ؟

او پاسخ داد : وجود و زندگی همان پرورش «خود» در آدمی است . و این برای آدمی میسر نیست مگر با گذار از سه مرحله :

مرحله اول آنکه خود را بشناسی .

مرحله دوم آن که رابطه خود با دیگران را دریابی .

مرحله آخر این که خدای خود را بشناسی و وجود خویش را در پرتو نور الهی ببینی. اگر این صفت را در خود رشد دهی ، وجود تو «محمود» خواهد شد .

(اقبال ، ۱۳۸۶:۱۴۹)

پرسش اقبال از مولوی ، درباره چگونگی وصال الهی است . مولوی در پاسخ ، تولد دوباره آدمی را وسیله پیوستن به ذات حق معرفی می کند . اقبال پاسخ مولوی را با این ابیات بیان می کند :

از طریق زادن ای مرد نکو
آمدی اندر جهان چارسو
هم برون جستن به زادن می توان
بندها از خود گشادن می توان
لیک این زادن نه از آب وگل است
داند آن مردی که او صاحبدل است
(اقبال ، ۱۳۸۶ : ۴۲۱)

ابیات بالا از نظر مفهوم ، بسیار شبیه است به این بیت از مولوی :

ای آنکه بزادیت چو در مرگ رسیدید
این زادن تا نیست ، بزایید ، بزایید
(مولوی ، ۱۳۸۰: ۲۳۷)

در ادامه این گفتگو ، اقبال در قالب ابیاتی از زبان مولوی ، عشق را مایه تولد دوباره آدمی می خواند.

اقبال لاهوری و دیدار ارواح با همراهی مولانا

از اینجا به بعد است که مولوی ، اقبال را به سیر شش فلک می برد و به آن سوی افلاک می رساند .وی در هر فلک خضروار راهنمای سفر اقبال به اوج کهشکان و قعر دریا می شود و او را به سیر آفاق و انفس می برد.

مولوی در هر فلک اقبال را به دیدار ارواح عرفا ، دانشمندان و سلاطین در گذشته می برد تا پاسخ پرسش های بی جواب مانده ذهن خود را از آنان بگیرد و در زوایای تاریک اندیشه چراغی بیفروزد.

نخستین این فلک ها ، فلک قمر است . در آغاز سفر، آنان به سرزمینی می‌رسند بس تاریک ، با کوهساری پر از آتشفشانهای گدازان ، سرزمینی که خبر از هیچ جانداری در آن نیست.

مولوی، اقبال را به ادامه راه می خواند، دست او را سوی خود می کشد و به دهانه غاری می برد. از اینجا به بعد ، اقبال چون نابینایی دست بر دوش مولوی ، با او همراه می شود ، و در این راه تاریک با دلی لرزان او را دنبال می کند . ناگهان ظلمت غار جای خود را به روشنی صبح می دهد و سرزمینی نمایان می شود خرم و پر درخت . در پس نخلی ، اقبال عارفی هندی را می بیند. عارف هندی که او را «جهاندوست» نام است ، از مولوی می پرسد : این مرد که همراه توست کیست ؟

وی، اقبال را اینگونه معرفی می کند :

مردی اندر جستجو آواره ای ثابتی با فطرت سیاره ای
پخته ترکارش زخامی های او من شهید ناتمامی های او
چون عقاب افتد به صید ماه و مهر گرم رو، اندر طواف نُه سپهر

(اقبال ، ۱۳۸۶: ۴۳۲)

از این پس سوال و جواب جهاندوست و مولوی آغاز می‌شود . اقبال شاهد این گفتگوست و از رهگذر آن بر بار عرفانی خود می‌افزاید.

جهاندوست درباره چیستی عالم ، آدم و خدا می پرسد. و مولوی در قالب ابیاتی این سه را تعریف می‌کند :

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن
عالم این شمشیر را سنگ فسن
شوق ، حق را دید و عالم را ندید
غرب ، در عالم خزید ، از حق رمید
چشم بر حق باز کردن بندگی است
خویش را در پرده دیدن زندگی است

بـــنده چون از زندگی گیرد بـــرات

هـــم خدا آن بنـــده را گویـــد صلات

(اقبال ، ۱۳۸۶:۴۳۲)

گفتگوی اقبال لاهوری و عارف هندی

عارف هندی ، رو به اقبال کرده و اندکی با او به گفتگو می‌نشیند . عارف مـی پرسـد : چه چیز عقل را می میراند ؟ اقبال پاسخ می‌دهد: ترک تفکر . درباره عامل نـابودی قلـب می پرسد و اقبال پاسخ می دهد که ترک یاد خدا . از چیستی آدم می پرسد و پاسخ مـی شنود که : آدمی سرّی است از اسرار خدا .

سوال بعد در ماهیت علم و هنر است و اقبال پاسخ می دهد که : علم و هنر پوست و ظاهر زندگی آدمی است .

آخرین پرسش جهاندوست درباره تفاوت دین مردم عادی با دین عارفان است . با هم به این بیت نظری می افکنیم.

گفت : دین عامیان ؟ گفتم : شنید

گفت : دین عارفان ؟گفتم که : دید

پاسخ اقبال به پرسش های عـارف هنـدی او را خـشنود مـی سـازد. گـویی اقبـال در امتحانی نمره قبولی آورده است . همین ، جهاندوست را وا می دارد تا نُه نکته عرفانی را به او بیاموزد (اقبال ، ۱۳۸۶: ۴۳۴ تا ۴۳۶)

در ادامه راه ، مولوی در غالب ابیاتی نصیحت آمیز و روشـنگر ، پـرده از اسـرار شـعر خوب بر می گیرد:

رومی آن عشق و محبت را دلیل

تشنه کامان را کلامش سلسبیل

گفت : آن شعری که آتش اندروست

اصـــــل او از گرمی ا... هوست

آن نوا گلشن کنـــد خاشـــاک را
آن نوا بر هـــم زنـد افلاک را
آن نوا بـــر حق گواهی می دهد
با فقیران پادشـاهی می دهـــد
خـــون ازو انـــدر بـــدن سیّارتر
قلـــب از روح الامین بیـــدارتر
ای بسـا شـــاعر که از سحـــر هنر
رهـــزن قلب اســت و ابلیس نظر

در ادامه ، ویژگی های شاعر را حقیقی بر می شمرد:

فطرت شاعر سراپا جستجوست
خـــالق و پروردگار آرزوســـت
شـــاعر اندر سینه ملت چو دل
ملـتی بـــر شاعـــری انبار گـل
سوز و مستی نقشبند عالمی است
شاعری ، بی سوز و مستی ماتمی است
شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری هم وارث پیغمـــبری است

(اقبال ، ۱۳۸۶ : ۴۳۹)

مولوی شاعر واقعی را سراپا جستجو و بر انگیزاننـده شـوق و آرزو در دل خواننـده می داند .

وی چنین شاعری را قلب ملّت و وارث پیغمبر توصیف می کند.

اقبال لاهوری و زیارت روح سید جمال الدین اسدآبادی

در فلک بعدی ، یعنی فلک عطارد ، مولوی اقبال را بـه زیـارت ارواح سـید جمـال الدین اسدآبادی و سعید حلیم پاشا ، نخست وزیر ترکیه عثمانی می برد.

آن دو به سرزمینی سرسبز و زیبا می رسند و دو مـرد را در حـال نمـاز مـی بیـنـد . مولوی آن ها را به اقبال معرفی می کند.

پیر رومی هر زمـــان اندر حضـــور

طلعتش برتافت از ذوق و ســـرور

گفت: مشرق زین دو کس بهتر نزاد

ناخن شـــان عقده های مـــا گشاد

سید السادات ، مـــولانا جمـــال

زنده از گفتار او سنگ و سفـــال

تُرک سالار ، آن حلیم دردمـــند

فکـــــر او مثـــل مـــقام او بلنـــد

(اقبال ، ۱۳۸۶:۴۵۳)

در ادامه ، گفتگوی سید جمال الدین و اقبال آغاز می شود. سید جمال درباره اوضاع سیاسی شرق و غرب از وی می پرسد و او توضیح می دهد. اقبال قطعه معروف «شـرق و غرب » را که با مصرع «غربیان را زیرکی ساز حیات »آغاز می شـود ، از زبـان سـعید حلیم پاشا سروده است .

ادامه داستان ، پیام سید جمال است به ملت روسیه ،در معنی اینکه جـدایی از قـرآن هلاک آنان است پس از پایان سفر آنـدو بـه فلـک عطـارد ، مولـوی از اقبـال تقاضـای سرودن غزلی تازه می کند .

و اقبال غزلی می سراید با این مطلع:

این گل و لاله تو گویی که مقیمند همه

راه پیما صفتِ موج نسیمند هم (همان:۴۶۷)

در فلک زهره ، مولوی اقبال را به مجلس خدایان اقوام قدیم می برد . در ادامه هر دو به دریای زهره فرو می روند و ارواح فرعون و وکشنر را می بینند. آندو به کوهستانی پر برف می رسند . در پس کوهستان به دریایی وارد می شوند، ساکن و بسیار زلال . در قعر دریا دو زندانی را می بینند ، یکی طوق بر گردن و دیگری پیکرش به دو نیم . زندانی طوق به گردن که همان فرعون است ، از رومی می پرسد که این نور در دل دریا ازکجاست. رومی پاسخ می دهد که از ید بیضای موسی است . اقبال در ادامه، سخنان نادمانه فرعون را آورده است که از ملوکیت خود پشیمان است و با افسوس آرزو می کند که اگر موسی را دوباره ببیند ، یک دل آگاه از او طلب می کند.

مولوی در پاسخ به این سخنان حکومت بدون معنویت را حرام می خواند:

حاکمی بی نورجان خام است خام

بی ید بیضا ملوکیت حرام

(اقبال لاهوری، ۴۷۷:۱۳۸۶)

در گذر از فلک زهره ، آن دو به فلک مریخ می رسند و به رصدگاهی در می آیند. انجم شناس پیری از رصدگاه بر می‌آید و رومی خود را و اقبال را چنین معرفی می کند:

من ز افلاکم ، رفیق من زخاک

سرخوش و ناخورده از رگهای تاک

مرد بی پروا و نامش زنده رود

مستی او از تماشای وجود

ما که در شهر شما افتاده ایم

در جهان و از جهان آزاده ایم

در تلاش جلـــوه های نـــو به نو
یک زمـــان مـــا را رفیق راه شـــو (همان: ۴۸۵)

آنان به همراه یکدیگر به راه می افتند و در شهر مرغدین که شهری اسـت در مـریخ به گردش می پردازند:

این بار ، اقبال در صدد است که بـرای پرسـش ذهنـی خـود دربـاره «قـضا و قـدر» پاسخی بیابد.

او پرسش خود را از حکیم در غالب این ابیات بیان می کند :

سایل و محروم تقدیر حق است　　حاکم و محکوم تقدیر حق است
جز خدا کس خالق تقدیر نیست　　چـــارهٔ تقـــدیر از تدبیر نیست

حکیم مریخی در پاسخ، انسان را قادر به رقم زدن سرنوشت خود به دست خـویش معرفی می کند. وی رمز باریک تقدیر را در این می داند که اگر انسان خود تغییر یابـد ، تقدیر او نیز دیگر می شود. وی بر دینداراني که دین را در خواب و خمودگی می داننـد ، و چنین دینی را سحر و جادو می خواند.

در ادامه ، حکیم مریخی اقبال را بـه یـافتن ارزش وجـودی خـویش و پـرورش آن نصیحت می کند.

و خلاصه اینکه :

نوع دیگر بین جهان دیگر شود　　این زمین و آسمان دیگر شود
(اقبال ،۱۳۸۶: ۴۹۰)

۱. دیدار اقبال لاهوری با ارواح حسین بن منصور حلاج و غالب دهلوی

در فلک مشتری ، مولوی اقبال را به دیدار ارواح حسین بن منصور حـلاج ، غالـب دهلوی و قره العین طاهره راهنما می شود . اقبال ، در نوردیـدن ایـن افـلاک را همـه از فیض روح مولوی می خواند :

در تلاش جلوه های پی به پی
طی کنم افلاک و می نالم چو نی
این همه از فیض مردی پاکزاد
آن که سوز او به جـــان مـــن فتاد

(همان:۴۹۵)

در دیدار حلاج ، اقبال سوال های بی پاسخ دیگری را که در ذهن دارد ، از او می پرسد . ابتدا دلیل دور ماندن او را از بهشت جویا می شود. حلاج در پاسخ می‌گوید کـه روح مرد آزاد آنقدر بلند است که حتی بهشت را گنجایش آن نیست . در ادامـه ، اقبـال از «جبر و اختیار» می پرسد. در پاسخ جبر را برای انسان کامل و آزاده تکامل بیشتر مـی خواند و از رضا که آخرین مرحله سیر الی ا... است سخن می گوید، قبایی که بـر دوش ضعیفان هرگز راست نیاید. اقبال از سبب به دار آویختن او می پرسد.

او پاسخ می دهد که اسرار الهی را بر مردمانی تنگ نظر اشکار کردم . انسانهایی که سینه شان گنجایش این رموز را نداشت و به مردگانی می مانستند که با آنـان از زنـدگی سخن بگویند :

من به خود افروختم نار حیات
مرده را گفتم ز اسرار حیا (همان : ۵۰۱)

در ادامه سوال های دیگری بین اقبال، حلاج و غالب رد و بدل مـی شـود و پـس از آن اقبال و مولوی به فلک زحل وارد می شوند. در این فلک مولوی ، روح هندوستان را به اقبال می‌نمایانـد، روحـی کـه در چنگـال اندیـشه‌هـای جبـر گرایانـه افـسرده اسـت (اقبال ،۱۳۸۶:۵۱۷)

۲. اقبال لاهوری و زیارت سید علی همدانی و ملّا طاهر غنی کشمیری

اقبال در پرتو روح مولوی که چون فانوسی راه سینه وی را مـی گـشاید ، از غـم و رنج هندوستان آگاهی می یابد.

پس از سیر و سفر در این افلاک شش گانه، آن دو به آن سوی افلاک راه می یابند. مولوی ، اقبال را نخست به دیدار« مقام نیچه»، دانشمند آلمانی مـی بـرد. او را حـلاج بی دار و رسن معرفی می کند :

من به دومی گفتم : این دیوانه کیست ؟
گفت : این فرزانه آلمانوی است
بـــاز ایـــن حـــلاج بـــی دارو رســـن
نـــوع دیگر گفته آن حرف کهن
حرف او بـــی باک و افـکارش عظیم
غـــربیان از تیغ گفـــتارش دو نیم
(اقبال ،۵۲۴:۱۳۸۶)

سپس آندو به جنت الفردوس رهسپار می شوند و در آنجا قصر «شرف النسا» را می بینند.

پس از آن به زیارت سید علی همدانی و ملّا طاهر غنی کشمیری می روند و مولـوی این دو را معرفی می کند .

گفت رومی : آنچه می آید نگر
دل مده با آنچه بگذشت ای پسر
شـــاعر رنگـــین نـــوا طاعر غنی
فقر او بـــاطن غنی ،ظاهـــــر غنی
نغمه ای می خواند آن مست مدام
در حـــضـــور سیّـــد والامقـــام
سید السادات ، ســـالار عـــجـــم
دســـت او معمـــار تقـــدیر اُمم
(همان: ۵۲۹)

در ادامه، اقبال که در این سیر و سیاحت تخلص «زنده رود» را برای خود برگزیده است، از غنی و شاه همدان سوالاتی می پرسد و آنها یک به یک پاسخ می دهند . سپس مولوی وی را به دیدار «برتری هری» شاعر هندی می برد. پس از گفتگو با برتری ، به همراه مولوی به دیدار سه تن از سلاطین مشرق یعنی نادر ، ابدالی و سلطان شهید می رود تا پس از دیدار با درویشان و عرفا ، لختی نیز با روح پادشاهان هم کلام شود :

گفت رومی : چشم دل بیدار به
پا برون از حلقه افکار نه
کرده ای بربزم درویشان گذر
یک نظر کاخ سلاطین هم نگر
خسروان مشرق اندر انجمن
سطوت ایران و افغان و دکن
نادرآن دانای رمز اتحاد
با مسلمان داد هم پیغام و داد
مرد ابدالی وجودش آیتی
واد افغان را اساس ملتی
آن شهیدان محبت را امام
آبروی هند و چین و روم و شام
(اقبال ،۵۳۸:۱۳۸۶)

سپس اقبال با هر سه به گفتگو می نشیند.

بدین گونه مولوی ، چشم اقبال را بر عالم ارواح می‌گشاید ، او را به دیدار آنان می‌برد و دریافتن پاسخ سوالات فلسفی اقبال، او را یاری می دهد. همچون شمس که در دنیای عشق را به روی خود او گشود .

منابع

۱- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۶) **کلیات اقبال لاهوری به همراه اشعار چاپ نشده**، به کوشش اکبر بهداروند، تهران: انتشارات زوار، چاپ سوم.

۲- مولوی، جلال الدین محمد(۱۳۸۰) **کلیات شمس تبریزی**، تهران : انتشارات زهره، چاپ دوم .

دکتر سیّد احمد پارسا
دانشیار زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه کردستان

بررسی موانع بیداری وپیشرفت جوامع اسلامی ازدیدگاه اقبال لاهوری

چکیده

نابسامانی جوامع اسلامی، خودباختگی در برابر فرهنگ و تکنولوژی غرب، تفرقه، فقر، جهل، عقب ماندگی و دیگر مسایل این چنینی از دیر باز توجه اندیشمندان اسلامی را به خود جلب کرده بود. اقبال لاهوری(۱۹۳۸-۱۸۷۷م.) فیلسوف، سیاستمدار و شاعر پاکستانی از جمله ی چنین افرادی است که کوشیده با شناساندن موانع موجود بر سر راه بیداری و پیشرفت جوامع اسلامی، با احیای تفکر اسلامی و با استفاده از آموزه های قرآنی راهکارهایی در جهت رفع موانع یادشده و ایجاد وحدت و همبستگی بیشتر جوامع اسلامی و تشویق آنان به ترقی و پیشرفت، به زبان شعر و نثر ارائه نماید.

هدف پژوهش حاضر، بررسی نظرات این اندیشمند بزرگ در زمینه های یادشده، در سروده های فارسی اوست. روش پژوهش توصیفی است و نتایج با استفاده از تکنیک مطالعه به روش کتابخانه ای و سندکاوی بررسی شده است. نتیجه نشان می دهد با این پژوهش می توان به درک بهتری از اندیشه های اقبال لاهوری دست یافت.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، بیداری، وحدت، احیای تفکر اسلامی، خودباختگی

مقدمه

برخی از مشکلات جوامع اسلامی چون فقر، جهل، عقب ماندگی، نابسامانی، تفرقه، خود باختگی در برابر دانش و تکنولوژی غرب و مسایل دیگر این چنینی از دیر باز توجه اندیشمندان عالم اسلام را به خود جلب کرده و به چاره اندیشی وا داشته بود. سیدجمال الدین اسد آبادی، سید قطب، شیخ سعید نورسی، علّامه اقبال لاهوری و دهها و صدها اندیشمند عالم اسلامی می کوشیدند با احیای تفکّر اسلامی به عنوان اساسی ترین راهکار به درمان این دردها و به سامان آوردن این نابسامانی ها بپردازند .

اقبال لاهوری(۱۹۳۸-۱۸۷۷م). فیلسوف سیاستمدار و شاعر و اندیشمند پاکستانی از جمله ی چنین افرادی است که با استفاده از آموزه های قرآنی کوشید راهکارهایی در جهت رفع موانع یاد شده و ایجاد وحدت و همبستگی بیشتر در بین جوامع اسلامی و تشویق آنان به ترقی و پیشرفت به زبان شعر ارایه کند و مسلّماً " چه دشوار است که شاعری بخواهد به مدد سخن ملّتی مأیوس و دل مرده و تن به سلطه ی بیگانه سپرده را به مقاومت و تلاش در راه آزادی خویش برانگیزد! محمد اقبال لاهوری در قرن بیستم هدفی چنین بزرگ و شریف را برای خود برگزیده بود و می کوشید روح استقامت و نیروی حیات و حرکت را در ملت خویش بدمد و آنان را به آزادیخواهی و استقلال طلبی مصمم گرداند. از این رو شعر او القای پویایی و نهضت و جنبش تپش است و این مفهوم را به صور گوناگون طرح می کند " (یوسفی، ۱۳۷۰:۴۰۵).

شرایط اجتماعی عامل اساسی شکل گیری عملکردهای افراد و تعیین سمت و سوی رفتار آنان است و اقبال لاهوری بهترین مصداق این مفهوم است. " وی نخست از شرکت در کارهای سیاسی دوری می گزید اما مشاهده ی سیاست های نادرست حاکمان و اغراض و مطامع آنان و روح مأیوس و سرخورده ی هموطنان، خاصّه مسلمانان، او را بر آن داشت که به طور رسمی وارد سیاست شود و از زبان و قلم خود برای ایجاد وحدت و تحقّق جامعه اسلامی آرمانی خود بهره جوید

"(مدرسی،۱۳۷۹:۲۵۶). او برای این کار زبان شعر را برگزید و به دو زبان اردو و فارسی به سرودن شعر پرداخت و با آن که فارسی زبان مادری او نبود، به خوبی از عهده ی آن برآمد." شاید عمده ترین دلیل اقبال در گزینش زبان فارسی برای ابراز و اظهار افکار و احساسات خود همانا مناسب تشخیص دادن زبان فارسی برای این کار بود و دیگر این که شاید می خواسته شعرش را فراتر از محدوده ی زبان اردو قرار دهد و فکر و پیام جهانی خود را به دوردست ترین نقاط زندگی فارسی زبانان برساند " (رادفر،۱۳۸۰:۲). شاید نیز می خواست این نکته را گوشزد نماید که زبان فارسی زمانی دومین زبان عالم اسلام بود، مگر نه این که دین اسلام از طریق مسلمانان ایرانی و عمدتاً فارسی زبانان به شبه قارّه رسیده است. دیگر آن که ظرفیت های این زبان به گونه ای است که اندیشه های والا را به آسانی بر می تابد. سروده های مولانا جلال الدین بلخی بهترین مصداق این سخن به شمار می رود.

پژوهش حاضر به بررسی افکار و اندیشه های اقبال لاهوری در سروده های فارسی او می پردازد و بر آن است تا با روش توصیفی و با استفاده از تکنیک تحلیل محتوی به بررسی موانع موجود بر سر راه بیداری و پیشرفت جوامع اسلامی از دیدگاه وی بپردازد.

۲- موانع پیشرفت جوامع اسلامی و پیامد های آن

پیشرفت های علمی جهان اسلام در برهه هایی از زمان زبانزد خاص و عام بود به گونه ای که موجب رشک جوامع غیر اسلامی گشته بود. آثار علمی اندیشمندان اسلامی در زمینه های مختلف در زمان های گذشته گویای این مطلب است. مقایسه ی این پیشرفت ها با وضعیت موجود جوامع اسلامی توجه بسیاری از اندیشمندان عالم اسلام را به بررسی و تحلیل دلایل این کاستی ها و ناهمواری ها جلب کرده است. اقبال لاهوری از اندیشمندانی است که کوشید در برخی از آثارش به زبان شعر به بررسی علل و عوامل مشکلات جامعه ی اسلامی و موانع بیداری و پیشرفت آنان بپردازد و راهکارهایی نیز در این رابطه ارایه کند.

۱-۲- دوری از آموزه های دینی

اقبال، اصلی ترین مانع پیشرفت جامعه ی اسلامی و عامل اصلی رکود و سستی این جوامع را دوری آنان از قرآن و آموزه های دینی ذکر می کند:

تا شعار مصطفی از دست رفت قوم را رمز بقا از دست رفت

(اقبال،۱۳۵۸:۱۲۰)

اقبال مسلمانی آگاه است که مضامین دینی و مفاهیم قرآنی را چراغ راه خود قرار داده است. در دیدگاه وی ادّعای مسلمانی جز در سایه ی پیروی از دستورات قرآن میسّر نیست:

گر تو می خواهی مسلمان زیستن نیست ممکن جز به قرآن زیستن

(همان:۱۱۲)

شعر او نیز سرشار از اشارات و تلمیحات قرآنی است. فاضلی ۱۵۷ مورد از ابیات او را که در آن به صراحت یا کنایه با آیات قرآنی و مفاهیم مندرج در آنان پیوند داشتند مشخص کرده است. (فاضلی ۱۳۷۷:۶۲-۳۳)

" اقبال به منظور رهایی از پریشان فکری به جامعه ی اسلامی توصیه می کند از مباحثه های نظری دست بکشد و به محکمات قرآنی و تعلیمات و سنت محمدی رجوع کند ". (حیدری، ۱۳۸۳:۹۹)

زیرا دوری گزیدن مسلمانان از قرآن حاصلی جز ذلّت و خواری برای آنان در برندارد:

خوار از مهجوری قرآن شدی شکوه سنج گردش دوران شدی

ای چو شبنم بر زمین افتنده ای در بغل داری کتاب زنده ای

(اقبال، بی تا:۱۱۲)

۲-۲- تفرقه

یکی دیگر از عواقب عقب ماندگی جوامع اسلامی تفرقه و تشتّت آراست. پیدایی مذاهب و فرق گوناگون که هر کدام بر اساس حدیث :"ستفرّقُ اُمّتی بعدی علی ثلاثه و

سبعین فرقةً فرقةٌ منها ناجیةٌ و اثنان و سبعون فی النار" خود را فرقه ناجیه و دیگـران را سزاوار آتش دوزخ می دانند، موجب پیدایش زمینه ی زبونی مسلمانان در برابر دشمنان آنان گردیده است:

رشته ی وحدت چوقوم از دست داد ‏ ‏ صـدگـره بـر روی کار ما فتاد
ما پریشـان در جهـان چون اختـریم ‏ ‏ همـدم وبیگـانـه از یکدیگریم
بـاز ایـن اوراق را شـیرازه کـن ‏ ‏ بـاز آییـن محبـت تـازه کن
(همان:۵۳)

***

صـد ملـل را ملّتی انگیختی ‏ ‏ بر حصار خود شبیخون ریختی
یک شو و توحید را مشهود کن ‏ ‏ غائبش را از عمـل موجود کن
(همان:۱۰۶)

۳-۲- اندیشه ها ی ناسیونالیستی و قوم گرایی

اسلام دینی جهان وطنی است و وطن هر مسلمان، تمامی جهان اسلام است. «وحدت جهان اسلام یکی از موضوعات اصلی و اساسی شعر و تفکّر علّامه اقبال است. به نظر این شاعر و فیلسوف بزرگ، مسلمین یک ملّت اند و وحدت جهـان اسـلامی در هیچ ملّت خاصّی وکشور خاصّی محدود نمی شود. میراث مـشترک معنـوی و فرهنگـی جهان اسلام مایه ی افتخار مسلمین است و اقبال معتقـد اسـت کـه ایـن میـراث عظـیم تفکیک پذیر نیست. به نظر او مسلمانان جهان مانند یک خانواده ی بزرگ مـی باشـند و باید در مسرّت ها و شادمانی ها و دردها و رنج های یکـدیگر سـهیم و شـریک باشـند (حسن،۱۵۷:۱۳۶۴).

اقبال نیز با آگاهی از این مسأله اندیشیدن به نسب و تـرجیح سـرزمین هـا و زادگـاه افراد و ملیت آنان را بر ملت (دین) اسلام یکی از موانع پیـشرفت مـسلمانان و یکـی از عوامل مهم در عدم توفیق آنان در وحدت و همبستگی می داند:

نیست از روم وعـرب پیوند ما ‏ ‏ نیست پـابند نسب پیـوند ما

. . . هر که پا در بند اقلیم وجد است　　　بی خبر از لم یلد لم یولد است
(اقبال، بی تا:۱۱۰)

اقبال انسانیت را اصل می داند و ملیّت و نسب را فرع آن:

هنوز از بند آب و گل نرستی　　　تو گویی رومی و افغانی ام من
من اول آدم بی رنگ و بویم　　　از آن پس هندی و تورانی ام من
(همان: ۲۱۳)

اقبال پرداختن به نسب و ملیّت را رخنه ای در کار اتحاد و برادری می داند:

گر نسب را جزو ملّت کرده ای　　　رخنه در کار اخوت کرده ای
در زمین ما نگیرد ریشه ات　　　هست نامسلم هنوز اندیشه ات
(همان: ۱۰۹)

❊ ❊

او سلمان را بهترین نمونه ی یک مسلمان در این زمینه معرفی می کند:

فارغ از باب و امّ واعمام باش　　　همچو سلمان زاده ی اسلام باش(همان)

❊ ❊ ❊

ما که از قید وطن بیگانه ایم　　　چون نگه نور دو چشمیم و یکیم
از حجاز و چین و ایرانیم ما　　　شبنم یک صبح خندانیم ما (همان، ۱۶

٤-۲- ترک بندگی خدا و پذیرش بندگی غیر

انسان مسلمان، انسانی است آزاده که جز در برابر پروردگار سر تعظیم فرود نمی آورد و هیچگاه بنده ی بنده ی او نمی شود. در دیدگاه چنین فردی سلطان و گدا یکی است؛ پس کرنش و تعظیم در برابر او معنی ندارد:

به درگاه سلاطین تاکجااین چهره سایی ها　　　بیاموز از خدای خویش نازکبریایی ها
(اقبال،؟:؟)

دل خود را اسیر رنگ و بو کرد　　　تهی از ذوق و شوق و آرزو کرد

صفیـــر شـــاهبازان کم شناسد — که گوشش با طنین پشه خو کرد

این ابیات ناخود آگاه ما را به یاد ابیات زیر از دیوان شمس می اندازد:

روزی‌کسی بابایزیدهمراه شداندررهی — پس بایزیدش‌گفت چه پیشه‌گزیدی ای دغا
گفتا که من خر بنده ام، پس بایزیدش گفت رو
یارب خرش را مرگ ده تا او شود بنده ی خدا

(مولوی، بی تا: ۵-۴)

اقبال بندگی دیگران و ترک بندگی خداوند را نشانه ی بی بصری می داند:

آدم از بی بصری بندگی آدم کرد — گوهری داشت ولی نذر قباد و جم کرد

۲-۵ بت تراشی و بت پرستی

اگر به این گفته ی خواجه عبدالله انصاری توجه کنیم که می گوید: «بنده ی آنـی کـه در بند آنی»، چشمان بصیرت ما باز می شود و دیگر از مقام، ثروت، جاذبه های فریبنده ی دنیایی و مسایل دیگر این چنینی بت و معبود نخواهیم تراشید:

هـــزاران سال بـــا فطـرت نشستـــم — بـــه او پیـــــوستم و از خود گسستم
ولیکن سرگذشتم این دو حرف است — تــــراشیـــدم، پــــرستیـــدم، شکستم

(اقبال، بی تا: ۲۰۸)

٦-۲- غرب را قبله ی آمال خود قرار دادن

یکی از بت های ذهنی ما در قرن بیستم جاذبه های فریبنـده ی دنیـای غـرب اسـت. اقبال به ما هشدار می دهد هشیار باشیم و فریب مکر غرب را نخوریم:

در عجم گردیدم و هم در عرب — مصطفـــی نـــایاب و ارزان بو لعب
آن خود بیگانه، این مست فرنگ — نان خود می خواهد از دست فـرنگ
تــــا دل او در میـــان سینه مـُرد — می نیندیشد مگر از خواب و خـورد
از فرنگی می خرد لات و منات — مـــؤمن و اندیشه ی او سومنـــات

(همان: ۴۱۳)

ترقّی وپیشرفت مسلمانان در سایه ی تعالیم قرآنی و اهمیت دین اسلام به دانش اندوزی موجب شد که غربیان در برهه هایی از زمان بر آنان رشک برند. اما اینک به مدد تفرقه ی ما و وحدت آنان، این مطلب وارونه گشته و برق جاذبه های مادّی غرب، چشمان برخی از افراد را چنان خیره کرده که نا اندیشیده غرب را قبله ی آمال خود می پندارند و سراب آنان را چشمه ی کوثر می پندارند. اقبال با درک این مسایل مسلمانان را از افتادن در این دام برحذر می دارد:

در گذر از جلوه های رنگ رنگ — خویش را دریاب از ترک فرنگ
گر ز مکر غربیان باشی خبیر — روبهی بگذار و شیری پیشه گیر
چیست روباهی تلاش ساز وبرگ — شیر مولا جوید آزادی و مرگ (همان، ۳۱۶)

***

(شهیدی۱۳۶۴:۱۲۲)، ضمن اشاره به غرب ستیزی اقبال، منظور او را از غرب نه غرب فعلی، بلکه غرب دوهزار و سیصد سال پیش می داند؛ بویژه اندیشه های فلسفی افلاطون و ارسطو که از نظر او موجب گمراهی شده است. البتّه اقبال با فلسفه ی یونان مخالفت می کند؛ اما مخالفت او با غرب دلایل دیگری نیز دارد که از آن جمله، سلطه و ستم آنان بر سرزمین های اسلامی است که موجب رنجش قلبی او شده است و «شهیدی» به آن، این گونه اشاره می کند:

> برای این که از رنج درونی اقبال بخوبی آگاه شویم، بهتر است اطلس جغرافیایی حوزه های اسلامی را بگشاییم تا ببینیم در سال های ۱۹۸۰-۱۹۱۸ بر کشور های اسلامی چه می گذشته است! نتیجه ی چنین مطالعه، چنین اطّلاعی را در دسترس ما می گذارد:
>
> افغانستان: در گیر با سربازان مهاجم انگلیس
>
> الجزایر: در اشغال فرانسه
>
> اندونزی: در اشغال هلند

ایران: قسمت شمال آن منطقه ی نفوذ روس و قسمت جنوبی، منطقه ی نفوذ انگلیس

تونس: تحت حمایت فرانسه

سوریه: در تصرف فرانسه

عراق: اسماً تحت حکومت عثمانی و رسماً در اشغال نیروهای انگلیسی

لبنان: در اشغال فرانسه

لیبی: در اشغال ایتالیا

مالی: تحت حمایت فرانسه

مغرب: در اشغال فرانسه و اسپانیا

موریتانی: تحت الحمایه ی فرانسه

شبه قارّه ی هند: جزئی از امپراتوری بزرگ بریتانیا

..... از این گذشته رفتار خشن اشغال گران با ملّت های مسلمان، رفتاری خشن تر از آنچه با جانوران می کردند: کشتارهای دسته جمعی، ویران کردن خانه ها، محروم ساختن مردم از حقوق اجتماعی، جلوگیری از آموختن و دانا گردانیدن و بی حرمتی نسبت بدانچه در دیده ی مسلمانان شایسته ی حرمت است. مسجدی را که نهصد سال بر آن می گذشت، به بیمارستان تبدیل کردن و بسیاری از مسجد ها را جایگاه ستوران یا انبار آذوقه نمودن.

(شهیدی،۱۲۷- ۱۲۶: ۱۳۶۴)

هم مسلمانان افرنگی مآب چشمه ی کوثر بجویند از سراب

ای ز افسون فرنگی بی خبر فتنه ها در آستین او نگر

از فریب او اگر خواهی امان اشترانش را ز حوض خود بران(همان: ۳۸۶)

۷-۲- بیگانه پرستی

حاصل فریب جاذبه های پر زرق و برق مادی غرب را خوردن، از خود بیگانگی و از دست دادن هویّت اسلامی است. غافل از این که این «غاز دانستن مرغ همسایه» حاصلی جز بیگانه پرستی به دنبال نخواهد داشت:

مثل نی خود را زخود کردی تهی　　بر نوای دیگران دل می نهی
ای گدای ریزه ای از خوان غیر　　جنس خود می جویی از دکان غیر
بزم مسلم از چراغ غیر سوخت　　مسجد او از شرار دیر سوخت
از سواد کعبه چون آهو رمید　　ناوک صیّاد پهلویش درید(همان،۱۶۰)

نتیجه

اقبال لاهوری، سیاستمدار، فیلسوف، اندیشمند و شاعر بزرگ پاکستانی یکی از افرادی است که می کوشد جوامع اسلامی را با احیای تفکر اسلامی در میان آنان، از خواب غفلت بیدار کند و عزّت، آزادگی، همّت دانش اندوزی را به آنان بیش از پیش برگرداند. او بر این باور است دوری از آموزه های قرآنی، پرداختن به حسب و نسب و ملیّت، تفرقه و جدایی مسلمانان، بیگانه پرستی، بویژه دلبستگی به جاذبه های فریبنده ی مادّی غرب، برخی از عوامل ضعف جوامع اسلامی است. از این رو بازگشت به خود، دانش اندوزی، آشنایی با حیله های غرب و دوری از آن ها، اندیشه اسلام وطنی و ترک مسایل ناسیونالیستی را به عنوان راهکارهایی جهت مقابله با ضعف و سستی جوامع اسلامی معرفی می کند؛ راهکارهایی که همه تنها در گرو بازگشت به دین و احیای تفکر اسلامی میسّر است.

منابع

۱- احسن، عبد الشکور (۱۳۶۴) «**اقبال و وحدت جهان اسلام**»، در شناخت اقبال. (مجموعه مقالات کنگره ی جهانی بزرگداشت علّامه اقبال لاهوری). به کوشش دکتر غلامرضا ستوده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و ارشاد اسلامی.

۲- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۵۸) **اسرار خودی و رموز بی خودی**

۳- -------------(بی تا) **کلیات اشعار فارسی**

۴- حیدری، رحمان (۱۳۸۳) « **جامعه شناختی و جلوه های آن در اشعار فارسی محمد اقبال لاهوری**». مجموعه مقالات همایش نمود نظریه های مدرن ادبی در ادبیات کلاسیک ایران. مهاباد: دانشگاه آزاد اسلامی.

۵- رادفر، ابوالقاسم (۱۳۸۰) « **سبک و درون مایه ی شعر فارسی اقبال لاهوری**»، نشریه ی علمی- پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، شماره ۸ و۹ (پیاپی ۷).

۶- شهیدی، سیّد جعفر (۱۳۶۴) «**اقبال ستیزه گر با غرب**»، در شناخت اقبال. (مجموعه مقالات کنگره ی جهانی بزرگداشت علّامه اقبال لاهوری). به کوشش دکتر غلامرضا ستوده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و ارشاد اسلامی.

۷- فاضلی، قادر (۱۳۷۷) **فرهنگ موضوعی کلیّات اقبال لاهوری**. تهران: نشر فضیلت علم، چاپ اوّل.

۸- مدرّسی، فاطمه (۱۳۷۹) «**اقبال لاهوری نغمه سرای بیداری**»، مجله ی علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. بهار و تابستان.

۹- مولوی، جلال الدین (بی تا) **کلیّات دیوان شمس تبریزی**، با مقدمه و تصحیح محمّد عباسی. تهران: انتشارات طلوع.

۱۰- یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۰) **چشمه ی روشن**، تهران: انتشارات علمی.

دکتر محمدعلی پشت دار
استادیار زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه پیام نور تهران

مولانا، راوی رؤیا و الهام شاعرانه ی اقبال لاهوری

چکیده

ثابت شده شاعرانی که شعر می‌سرایند ،علت فاعلی شاعری در ایشان ،جذبه والهاماتی است که از بیرون بر دل ایشان افاضه می شود،زمان ومکان این جذبه والهامات تابع شرایط روحانی وجسمانی شاعر است، اماگویی میان این الهامات وخود شاعر تمایزی درکار است به طوری که شاعر اذعان می دارد:«نمی دانم چه کسی این سخنان را بر دل و زبان من جاری می کند» در بررسی مثنوی اسرار خودی و رموز بی خودی از اقبال لاهوری معلوم گشت که ایشان به این نکته تصریح داشته وعامل وفاعل اصلی مثنوی سرایی خود را افاضه‌ای روحانی از جانب «پیررومی» دانسته است. موارد این اشارات در دو اثر اخیر و رباعیات شاعر نقد و بررسی شده است.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری،مثنوی اسرار خودی و رموز بی‌خودی، الهام شاعرانه

مقدمه

توان سخنوری وجه تمایزانسان با دیگر موجودات زنده است.ازدیر باز در میان نوع انسان کسانی بوده وهستند که ازاین توان بیشتر و بالاتر از حد متعارف برخوردار بوده اند و دیگران را بهره‌مند ساخته‌اند. ایشان با همان زبان روزمره ی قوم خود، کلام

را مطبوع ولذت بخش کرده‌اند،به طوری که شنوندگان وخوانندگان برای این گروه امتیاز اجتماعی ویژه ای قایل شده وسخنان ایشان را ارج نهاده اند وآنان را ادیب و شاعر و هنرمند خوانده وآثارشان را « ادبیات» و «هنر» نامیده‌اند:«شاید بتوان گفت ادبیات عبارت است از آن گونه سخنانی که از حد سخنان عادی برتر ووالاتر بوده است ومردم آن سخنان را درخور ضبط ونقل دانسته اند واز خواندن وشنیدن آنها دگرگونه گشته اند واحساس غم وشادی یا لذت و الم کرده‌اند»(زرین کوب، ۱۳۶۱: ۸)

علامه اقبال لاهوری مسلمانی متدین و تحصیل کرده است که با علوم و دانش امروز آن هم در دانشگاههای اروپا در سطح عالی آشناست. وی مؤلف آثار علمی چون«سیر حکمت در ایران» است همچنین وی درزمینه علم حقوق نیز متخصص است.درامورسیاست منطقهٔ شبه قاره دخالت دارد و در استقلال کشورش پاکستان بی تأثیر نبوده است،حال سؤال این است،چنین فردی با سوابق علمی و سیاسی تقریباً عقلانی چه‌گونه دیوانی شعر بویژه درقالب مثنوی آن هم به زبان فارسی که قبل از آن سابقه نداشته سروده و در آن به مضامین عرفانی چون الهام وجذبه، ساقی نامه،.... به شیوه ای کاملاً اشراقی روایت کرده است؟

علامه اقبال خود در ضمن مثنوی اسرار خودی و رموز بی خودی در شکل الهام گونه به روایت راوی رؤیای شاعرانهٔ خود پرداخته و به طور مشخص عامل محرک یا الهام شاعری خود را جلال الدین محمد بلخی یا به قول ایشان «پیرروم»،«پیر حق سرشت»و...... معرفی کرده است.

این پژوهش ضمن بیان مقدمه‌ای در پیشینهٔ شعر و شاعری و علت مادی و فاعلی شعر، در مقام اثبات این نکته است که اقبال لاهوری تحت تأثیر رابطه‌ای روحانی با مولای روم ازطریق مثنوی او، هم طبع پارسی گویی او درقالب مثنوی شکوفا شده وهم ازحیث مضمون ومحتوا بسیاری از مضامین فکری ومذهبی مولوی را که با عقاید خود همسازدیده، البته با بهره‌مندی از نیروی جذبه و الهام صورت شعری بخشیده است.

تحلیل ابیات آغازین دومثنوی «اسرار خودی» و «رموز بی خودی» و برخی ازرباعیات علامه اقبال با مقدمه ای با محتوای مذکور،تحلیلی روان شناختی ونگاهی درون گرایانه است تا بر اساس گفتار خود شاعر معلوم گردد که وی تحت تأثیر الهام ومکاشفه ای روحانی طبع شاعری یافته وبه یُمن همت روح بزرگ مولانا به عروجی روحانی وعرفانی دست یازیده است.

۲,۲- شعر چیست؟

شعر وادب حاصل هماهنگی قوای درونی وتوانایی اکتسابی فردی است که توانسته ازمحیط اجتماع و طبیعت نکته‌ای برگزینند وآن را در چهار چوبی زیبا ودل انگیز وموزون عرضه نماید.«شعروادب مثل همهٔ اقسام هنر قبل از هر چیز عبارت از ایجاد دنیای تازه‌ای است که روح و قلب انسان درآن شکفته می شود و در ایجاد و ابداع چنین دنیایی تمام قوای نفسانی هنرمند مداخله دارد» (زرین کوب، ۱۳۶۱: ۴۸-۴۹)

ایمانل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م). از حکمای متآخر نخستین بار به طور اعم هنر وبه طور اخص شعر را به صورت علمی این‌گونه تعریف کرده است:«شعر و هنرهای دیگر، عبارت از یک گونه فعالیت هماهنگ ومتناسب تمام قوای نفسانی است که به آزادی و بدون هیچ تقیّد و تعیّنی در عالم تصویر وتجسم انجام می‌پذیرد.» (همان: ۴۹)

طبق این تعریف می‌توان گفت هنر شاعری رویکردی روان شناختی دارد، چه حاصل اهتمام قوای نفسانی فرد در تعامل با عوامل بیرونی است، پس هنر شاعری را ازدیدگاه روان شناسی می‌توان این گونه نیز تعریف کرد:«هنر عبارت است از تناسب و تعادلی بین قوه ی تخیل و قوه ی ادراک که در عین حال مطابقت شیئی خارج نیز با این هر دو قوه رعایت شده باشد»(همان: ۴۹)

بنابراین می‌توان گفت: هنر به طور عموم وشعر و ادب به طور اخص عبارت است از تناسب وهماهنگی درونی و ذهنی است که میان وسایط و قوای معرفت حاصل می‌شود و در ظرف احساس شاعر(گوینده) ومخاطب(شنونده) تجلی می‌نماید.

با توجه به این که درفرآیند ظهور و ابداع یک اثر هنری عواملی چون عواطف شاعر، قوای نفسانی او، تخیل ابداعی و الهام شاعرانه و جذبه ی ذوقی دخالت دارند، می‌توان نتیجه گرفت که«این امور همه از مقولهٔ نفسانیات است، پس به این اعتبار شعر و هنر جز نمودِ قوای نفسانی چیز دیگری نیست، اما از نظر تأثیر در مخاطب (خواننده،شنونده) شعر وادب نیز محرکی نفسانی است که درفرد عامل لذّت و الم می- گردد و در او تأثیر می‌کند و او را به هیجان می‌آورد وگاه نیز عمل و اراده وا می‌دارد. این امور نیز همه از مقولهٔ روان شناسی است و ازاین دیدگاه شعر وادب مسأله‌یی روان شناسیک است»(همان: ۴۹،با تصرّف)

حقبقت ماده ی شعر چیست؟

شعر هم مانند هر پدیده‌ای در این جهان ماده‌ای دارد وصورتی، ماده ی شعر همان معنی ومضمون است وصورت آن قالب و آهنگ است که شعر را از دیگر انواع سخن متمایز می کند، اما حقیقت ماده ی شعر چیست؟

افلاطون و با اختلاف اندکی شاگردش ارسطوحقیقت ماده ی شعر را «تقلید» دانسته- اند. (همان: ۵۰) نکته ای که در این نظریه لحاظ نشده،اقتدار «تخیل» در ذهن و زبان شاعر است.اولاً شاعری که ماده ی کار اوکلام وکلمه است، همچون پیکرتراش یا نقاش نیست که صرفاً اثری همانند آنچه در طبیعت هست، به تقلید بیافریند، ثانیاً تقلید شاعر ازطبیعت توأم با ادراک و بیان است، یعنی اوبا تصرف قوه ی تخیّل خود بی آنکه دربرابر طبیعت تسلیم شود، به قول سرِ فیلیپ سیدنی «جهان دیگری می‌آفریند که در آن موالید و آثار از موالید طبیعت زیباترند یا شکل تازه وخاصی دارند»

(همان: ۵۱)

علت فاعلی شعر کدام است؟

علت مادّی شعر تقلید وتخیّل ابداعی است،امّا به قول حکما علت فاعلی یا محرک اصلی آن در ذات شاعر است یا بیرون از امور نفسانی اوست؟

در این امور اتفاق نظری میان صاحب نظران واقوام مختلف هست و آن این است که علت فاعلی یا محرک شاعر تجربه اکتسابی ومهارت فنی (زبانی) اونیست بلکه «لطیفه-ای نهانی است که از آن به «جذبه» و«الهام» تعبیر کرده اند»(همان: ۵۲)

افلاطون شعر را مولود شوق والهام می‌دانست.«در رساله ایون(Ion) شاعران را الهام یافتگان،مجذوبان و بی‌خودان می‌خواند......» (ارسطو، ۱۳۶۹: ۹۸)

در سرزمین حجاز پیش از اسلام که به شعر وشاعری افسون‌گرانه وجادوانه می‌نگریستند«شاعر مردی«الهام یافته» به شمار می‌رفت» (دینوری،ابن قتیبه، ۱۳۶۳: ۵۴)

جذبه و الهام چیست؟

جذبه مقدمه ی الهام هنری و از مهمترین مقدمات آن است.از نظر حکما وروانشناسان «جذبه ی عبارت از آن است که شعور و وجدان فردی تحت تأثیر و استیلای محرکاتی قوی و عالی از هم فرو ریزد و انسان وجود خود را در وجودی عالی‌تر محوشده بیابد واحساس بهجت و سعادت کند»(زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۱):۵۲)

حصول جذبه، در ذهن و نفس شاعر موجب ظهور الهام می‌گردد.صاحب نظران از دیرباز علت فاعلی شعر را در نفس شاعر«الهام» دانسته اند.«یونانیان قدیم آن را موهبتِ خدایان و سروشان مخصوص دانسته اند.اعراب نیز از «جن» و«شیطان» خاص که برای هر شاعر در حکم معلم وملهم بوده است یاد کرده اند واعتقاد داشته‌اند که شعر را شیاطین به شاعر تلقین می‌کنند»(همان:۵۳-۵۴).

«دیگران از متأخرین اروپایی همچون موسه،لامارتین،بوالو،ویکتورهوگو هم وجود جذبه و الهام را قطعی شمرده‌اند.» (همان: ۵۴).

«الهام» که حافظ از آن به «قبول خاطر» و«لطف سخن» تعبیر کرده:

حسد چه می بری ای سست نظم بر حافظ

قبول خاطر و لطف سخن خداداد است

(حافظ، بی تا : ۳۷)

چنین تعریف شده است: «الهام مجاهده‌یی خلاقه است که متعاقب نوعی جذبه انسان را به ابداع و ایجاد قادر می‌سازد،این حال که آن را نفخه ی روحانی و ابداع عرفانی هم می‌گویند نشانه ی قدرت خلاقه ای است که از وجود شاعر وهنرمند فیضان دارد» (همان: ۵۴).

می‌توان گفت «الهام» ابزار شناخت ومعرفتی است که مبتنی بر ادراک حواس مادی و علمی نیست ،یعنی ادراک اشیا بدون ظهور عوامل ومقدمات آنها، به عبارت دیگر درک اجمالی کل قبل از وقوف براجزا.

شیخ اشراق را در این خصوص سخنی است نه به طور مستقیم در چگونگی الهام شاعرانه، بلکه سخن اودر علم نبوّت است که در این عالم امکان وقوع دارد فردی بدون کسب مقدمات بی معلمی وکتابی جمله معقولات کلیات را متخیّل شود:« وجود چنین شخصی در این عالم ممکن است ... که به سبب شدّت اتصال به عالم عقل وجواهر فریشتگان چنان بود که به زمانی اندک چون او تحصیل معقولات اندیشه کند،درهرمسأله او را حدً وسطی پیش آید که بدان سبب بی رنجی جمله معقولات کلیات بی معلمی وکتابی متخیّل می شود او را... وچنان پندارد که این مسایل کسی از دور در دل او می‌افکند» (سهروردی (۱۳۸۰): ۴۴۶-۴۴۷).

اگر برای شاعر وهنرمند الهامی شبیه الهام نبی یا ولی قایل شویم،دستیابی به عالم بالا به عوامل مادی ومحیط اطراف او ارتباط ندارد«حتی عقاید عامیانه هم منشأ الهام شاعرانه را خارج از وجود هنرمند می‌داند،اگر چه روان شناسی امروز در تلاش است تا اثبات کند منشأ الهام از درون شخص شاعر است، اما بی شک تا آمادگی درونی نباشد الهام از خارج نیز افاضه نمی‌شود،چنان که الهام درونی هم بدون یک انگیزه ی

بیرونی ممکن نیست،در هر حال احوال نفسانی مبهم ومرموزی که هنوز قابل مطالعه ی دقیق نیست، علت فاعلی ومحرک شعر محسوب می شود» (زرین کوب، ۱۳۶۱: ۵۶).

بهترین سند بر رد یا اثبات این نکته سخنانِ خودِ شاعر است، که گویی در فضایی میان جهان حسی وجهان غیر حسی برزبانش جاری شده است:

«کیست این پنهان مرا در جان و تن | کز زبان من همی گوید سخن
این‌که گوید از لب من راز کیست | بنگرید این صاحب آواز کیست
در من اینسان خودنمایی می‌کند | ادعای آشنایی می‌کند
کیست گویا وشنوا در تنم | باورم یا رب نیاید کاین منم»

(سامانی، ۱۳۸۲: ۲۳۳)

در شاهد بالا از عمان سامانی ملاحظه می‌شود که گویی شاعر میان خود و آن قوه ی متخیّله ی برتر که در شرایطی خاص به اوهجوم آورده وبی اختیار و اراده اش همچون نوزادی که زمان تولدش رسیده باشد،پا به عرصه ی وجود گذاشته،تمایز قایل شده است:این دوگانگی میان مَنِ حسی و مادی شاعر وآن مَنِ تمام شعور که گویی شعر را به اوتلقین می‌کند، درزبان شاعران بزرگ که به طبع شعر سروده اند تصریح شده است.اشاره شد که اعراب عصر جاهلیّت به آن مَنِ پنهان تلقین کنندهٔ شعر «تابعه» یا «شیطان» می‌گفتند که تحت امر شخص شاعر است وسخنان موزون ومعجزه آسا را به اوتلقین می‌کند.

از شاعران متقدم خاقانی شروانی(۵۲۰-۵۹۵) به این موضوع در جای جای دیوان اشعارش اشاره کرده است.وی خود را چونان مادری حامله تصور کرده که آبستن فرزندان «حبشی چهره»،«یمانی اصل»و«بلال معانی» و «اویس هنر» است که از افلاک نُه گانه آمده‌اند نه از چهارگوهر خاکی:

«یکی دوزایند آبستنان مادر طبع | زمن بزاد به یکباره صد هزار پسر

یکان یکان حبشی چهره ویمانی اصل
همه بلال معانی،همه اویس هنر.....
سخن که زادۀ خاقانی است دیر زیاد که از نُه افلاک آمد نه از چهارگُهر»
(خاقانی، بی تا: ۸۸۴)

مولانا در مثنوی در سطح گسترده تری این نکته را که این شاعر نیست که شعر می-گوید بلکه شعر ازعالم دیگربه اوافاضه می‌شود،یعنی علت فاعلی شعر ازالهام و از عالمی دیگراست این طور بیان می‌کند:

ما همه شیران ولی شیر عَلَم حمله مان ازباد باشد دم به دم
(مولوی، بی تا)

مولانا در جایی دیگر از مثنوی این نکته را واضح شرح کرده و فرموده است، این بدن ما مانند آن شیرِ عَلَم است که فکرواندیشه او را دم به دم به حرکت درمی‌آورد ومغرب ومشرق این بادِ فکرت (= اندیشه،سخن) دیگرست، نه جماد است بلکه «جانِ جانِ جان بود»

«این بدن مانند آن شیرِ عَلَم فکر می‌جنباند او را دَم به دَم........
مشرق این بادِ فکرت دیگرست مغرب این بادِ فکرت زآن سراست
مَه جمادست و بود شرقش جَماد جانِ جانِ جان بود شرق فؤاد»
(همان: د۴ ب ۳۰۵۴،۳۰۵۶،۳۰۵۷)

دراین زمینه شاعران ونویسندگان مطالب متنوع اظهار داشته‌اند که پرداختن و آوردن سخنان ایشان موجب درازی مطلب وشاید خروج از مبحث اصلی می‌شود این که شاعری شعر می‌سراید ، اما در عین حال منکر شاعری خود می شود خود مقوله‌ای گسترده در شعر و ادب فارسی است. شاهد برجستۀ این مدعا نیز سخن مولانا در مثنوی و غزلیات شمس است:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من
(همان: د۱ ب ۱۷۲۷)

رستم از این بیت و غزل ای شه و سلطان ازل

مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا

قافیه و مغلطـــه را گـــو همـــه سیلاب ببر

پوست بود پوست بود در خور مغز شعرا

(مولوی، ۱۳۸۴:۳۸)

منبع الهام شاعرانه در مثنوی اسرار خودی و رموز بی‌خودی

علامه اقبال لاهوری تا قبل از سرودن اشعار فارسی اگر چه سابقه ی شاعری چندانی در پارسی سرایی ندارد، ولی همین چند مثنوی که سروده است، نشان از دریافت همـان الهام شاعرانه وجذبه ی روحانی دارد که با حس وحـالی در درون ایـشان فـراهم شـده، موفق به بیان آن شده اند، اما خودِ ایشان در ضمن مثنوی اسرار خـودی و بعـد از آن در رموز بی‌خودی به چگونگی این مکاشفه و دریافت عارفانه اشاره کرده است.

تحلیل الهام شاعرانه اسرار خودی

معراجنامه- شاعر این مثنوی عارفانه را، شب هنگام شروع می‌کند یعنـی زمـان ادراک و دریافت شاعرانه شب است. شب محرم اسرار خداست وهمواره بهتـرین وقـت بـرای دریافت واردات غیبی و مکاشفه ی قلبی اسـت و ایـن شـب اسـت کـه هنگـام معـراج وصعود روحانی است:

راه شب چون مهر عالمتاب زد گریه ی من بر رُخ گل آب زد

(اقبال، ۱۳۸۸: ۹)

نکته ی دیگر این است که شاعر با دل شکسته وچـشم اشـکبار بـه شـب وارد شـده است، دراین مسیرِ معراج ، وجود روحانی شاعر بسیط شده و بر عالم جـسمانی مـسلط شده، به طوری‌که یکباره احساس می‌کند خورشید ذره‌ای در وجود اوست و صد سـحر درگریبان دارد:

ذره ام مهر منیر آن من است　　　صد سحر اندرگریبان من است
(همان :۵)

در بیت بعدی شاعر احساس می‌کند که جسم خاکی اش از جام جم روشن‌تر شده ومُحرم از نازاده‌های عالم است:

خاک من روشن تر از جام جم است　　　مُحرم از نازادهای عالم است
(همان: ۶)

خاک، به اصطلاح مجاز به علاقه ماکان همان جسم خاکی شاعر است ، که به برکت عروج در این فضای روحانی از «جام جم» روشن‌تر شده است.جام جم همان جامی بوده که حوادث آینده را در آن می‌دیدند، اکنون وجود شاعر به اعتبار تشبیه تفضیل روشن‌تر وبالاتر ازاین جام است، یعنی عوالم بالا را وحوادث آینده را می‌توان درآن دید و اتفاق مهمتر آن است که وجود شاعر«مُحرم از نازادهای این جهان است» نازاده‌ها؛ یعنی آنچه هنوز به این جهان نیامده و اکنون وقت آن رسیده از وجود (اندیشه، فکر) آبستنِ شاعرِ الهام یافته، به یکباره بزاید و به این عرصه گام بگذارد، تعبیر بسیار جالبی است، افکاری که اکنون در ذهن و زبان آسمانی شاعر صف بسته و قرار است متولد گردد، همانند مُحرم هایی است که قصد دارند حج بگذارند و از خود به درآیند و دراو فنا گردند، قطره ها یکی یکی به دریا بپیوندند؛ تعبیر بعدی خودِ شاعر زیباست:

درنمی گنجد به جو عمان من　　　بحـــرها باید پیِ توفان من
(همان : ۱۰)

شاعر خود را عمانی از لطف و ادراک روحانی احساس می‌کند که دیگر درجوی محدود جسم وخاک نمی‌گنجد.سپس به یکباره مدعی می‌شود رازی که از آن جهان دریافته، رازی سربه مهر وناگفته‌ای از اسرار مگوست:

هیچ کس رازی که من گویم نگفت　　　همچوفکرمن درّ معنی نسفت
(همان:۱۰)

پس از این معراج آسمانی، گویی شاعر پیامی از پیرگـردون آورده و بـه علـم ربّـانی اتصال یافته، دیگران را دعوت به دریافت این سرّ می‌کنـد کـه بهـره ی زمـین وآسـمان درآن است:

سـرّ عیش جـــاودان خواهی بـیا   هم زمین، هم آسمان خواهی بیا
پیرگردون با من این اسرار گفت   از نـدیمـــان رازها نتـوان نهفت

(همان :۱۰)

ساقی نامه- اقبال لاهوری در این ساقی نامه به سبک ساقی نامه هـای پارسـی، گویـا نخست ازساقی طلبِ «می» می‌کند، میی با این اوصاف: شعله ی آب است، اصلش زمزم است، می‌کند اندیشه را هوشیارتر می کند، کاه را کوه می‌کنـد، روبـاه را شـیر مـی‌کنـد، خاک را ثریّا می‌کند، قطره را پهنای دریا می‌دهد،......

خیز و در جامم شراب ناب ریز   بر شب اندیشه‌ام مهتاب ریز

(همان: ۱۱)

پس از خوردن این شراب آتشگون، گرم رو از جستجوی نوشوم، چشم اهـل ذوق را مردم شوم و چون صدا در گوش عالم گم شوم، قیمت جنس سخن را بالا ببرم، ازفیض پیر روم، دفتر سربسته ی اسرار علوم را باز خوانم.

- مولانا والهام شاعرانه ی اقبال از او

از اینجا به بعد اقبال لاهوری به «فیض پیرروم» دفتر سربسته ی علوم رابرمی‌گشاید و این اسرار را در قالب مثنوی اسرار خودی رمز گشایی می‌کند:

بازبرخوانم زفیض پیرروم   دفتر سربسته اسرار علوم

(همان : ۱۱)

و در وصف پیررومی (جلال الدین محمد بلخی رومی) چنین می‌گوید:

جان او از شعله‌ها سرمایه دار   من فروغ یک نفس مثل شرار

(همان : ۱۱)

گویی جناب ملای روم اخگری برجـان شـاعر لاهـوری مـی‌انـدازد و پیمانـه اش را پرازشراب روحانی می‌کند وخاک او را اکسیر می‌نماید تا غبار خاکی کناررود وجلوه هـا آشکارگردد، ذره از خاک بالا آید و به شعاع آفتاب برسد،موج است و به بحر منزل کند، تا دُرّ تابنده به دست آورد و ازصهبای اومستی‌ها کند و از نفس‌هایش زندگانی:

شمع سوزان تاخت بر پروانـه ام　　　باده شـبخون ریـخت بر پیمانـه‌ام
پیررومی خاک را اکسیر کرد　　　از غـبارم جلـوه‌ها تـعمـیـر کـرد
ذره از خاک بیابان رخت بست　　　تـا شـعاع آفـتـاب آرد به دسـت
موجم و در بحر او منزل کـنم　　　تـا دُر تـابنـده حـاصـل کـنـم
من که مستی ها ز صهبایش کنم　　　زنــدگانی از نفســهایش کـنـم

(همان : ۱۱)

– مولانا در رؤیای اقبال حرف پهلوی به اوآموخت

در این کشف ومکاشفه بعد از ساقی نامه، اقبال روایت می‌کند که:

شب دل من مایل فریاد بود　　　خامُشی از یاربم آباد بود

(همان : ۱۱)

شب هنگام دلم می‌خواست از غمِ دوران فریاد بزنم، امّا چـون پیمانـه‌ام از شـرابِ روحانی تهی بود به همین دلیل خاموشی (سکوت) آباد شده بود که:

این قدر نظاره ام بی تاب شد　　　بال و پر بشکست وآخر خواب شد

(همان : ۱۱)

در این بی تابی و نالانی به خواب رفتم که:

روی خود بنمود پیرحق سرشت　　　کوبه حرف پهلوی قرآن نوشت

(همان : ۱۱)

پیر حق سرشت (مولای رومی) برمن آشکار شـد اوکـه قـرآن (مثنـوی) بـه زبـان فارسی (پهلوی) نوشته است به من گفت:

گفت ای دیوانه ای اربـاب عــشق　　　جرعه ای گیر ازشراب ناب عـشق

تا به کی چون غنچه می‌باشی خموش   نکهت خود را چوگل ارزان فروش
آتش استی بزم عالم برفروز   دیگران را هم ز سوز خود بسوز
فاش گو اسرار پیر می فروش   موج می‌شو کسوت مینا بپوش
(همان : ۱۱)

خلاصه از من خواست آنچه در دل دارم بی چشمداشت مانند گل وآتش وموج به دیگران بدهم و از نیستان معنا همچو نی پیغام بدهم:

از نیستان همچو نی پیغام ده   قیس را از قوم حی پیغام ده
(همان : ۱۲)

برخیز وجان نو به هر زنده بده و با دم مسیحاییت زنده ها را زنده‌ترکن:

خیز وجان نو بده هر زنده را   ازقُم خود زنده ترکن زنده را
(همان : ۱۲)

- آبستن سخن شدن شاعر لاهور از سخنان مولانا درآن رؤیای صادقه

دراین هنگام شاعرلاهور پذیرای الهام شاعرانه می‌شود وگویی وجودش زمینه ی دریافت از عالم بالا می‌شود، ازاین به بعد است که پارسی گویی از زبان شاعر همچون نوزادی متولد می‌شود:

زین سخن آتش به پیراهن شدم   مثل نی هنگامه آبستن شدم
(همان : ۱۲)

تحولاتی که در اندرون شاعر پس از سخنان مولانا رخ می‌دهد در نوع خود نیز جالب است:

- چون آهنگ دلنشین از تارخود برخاستم :

چون نوا ازتارخود برخاستم   جنّتی ازبهرگوش آراستم

- راز خود را افشا کردم:

برگرفتم پرده از راز خودی   وانمودم سرّ اعجازخودی

- با سوهان عشق آدم شدم :

عشق سوهان زد مراآدم شدم   عالم کیف وکم عالم شدم

(همان : ۱۲)

در این حال شاعر احساس بزرگی و منزلت می‌کند و به مفاخره می‌گوید:

خامه ام از همت فکربلند   راز این نُه پرده در صحرا فکند
قطره تا همپایهٔ دریا شود   ذرّه از بالیدگی صحرا شود

(همان : ۱۲)

پس از آن همانند دیگر شاعران بزرگ می‌گوید با وجود برخوردار شدن از این نیروی روحانی والهام شاعرانه در مثنوی سرایی ، تابعه ی طبعم مرا یاری کرد تا مثنوی سرا شدم، اما مقصود من از بیان این سخنان در قالب نظم،خود شاعری نیست، بت‌گری وبت‌پرستی مقصود نیست،من هندویی از پارسی بیگانه ام ،مانند ماه نویی که از پیمانه تهی است، از کلام من توقع حُسن سخن و آرایش در کلام مخواه،اگرچه هندی خود چون شکرشیرین است،اما طرز گفتار دری شیرین‌تر است، فکر و خامه ی من از جلوه ی زبان پارسی مسحور شد وچون نخل طور گشت،پارسی با فطرت اندیشه ی من درخور است ،پس به مینای سخن من خرده مگیر و به معنا ومضمون آن بنگر:

شاعری زین مثنوی مقصود نیست   بت‌پرستی و بت‌گری مقصود نیست
هندی ام از پارسی بیگانه ام   ماه نو باشم تهی پیمانه‌ام
حسن انداز بیان از من مجو   خوانسار و اصفهان از من مجو
گرچه هندی درعذوبت شکر است   طرزگفتار دَری شیرین تر است
فکرمن از جلوه اش مسحور گشت   خامه من شاخ نخل طور گشت
پارسی از رفعت اندیشه ام   در خورد با فطرت اندیشه ام
خرده بر مینا مگیر ای هوشمند   دل به ذوق خردهٔ مینا ببند

(همان : ۱۲)

این‌گونه شرح معراج روحانی وچگونگی الهام شاعری بـه همّـت مـولای روم، از زبان شاعر لاهوری در مثنوی اسرار خودی به پایان می‌رسد.

شرح الهام شاعرانه در مثنوی رموز بی‌خودی

در این مثنوی شرح چگونگی دریافت الهام شاعرانه نیز همانند اسـرار خـودی چند وجه اشتراک دارد:

- در شب اتفاق می افتد
- شاعر نالان وگریان است

در سکوت نیم شب نالان بـدم — عالم اندر خواب ومن گریان بُدم
جانم ازصبر وسکون محروم بود — ورد من یا حـیّ و یا قـــیّوم بود

(اقبال، ۱۳۸۸: ۵۲)

جلوه را افزودم وخود کاستم — دیگران را محفلی آراستم

(همان : ۵۲)

همچو شمع جلوه‌گر شدم و از درون کاسته شدم و برای دیگران محفلـی روشـن وگرم آراستم، در نتیجه:

چون مرا صبح ازل حق آفرید — ناله در ابریشم عودم تپیـــــــد
ناله ای افشاگر اسرار عـــشق — خون بهای حسرت گفتار عشق

(همان : ۵۲)

حق مرا در صبح ازل آفرید و با زخمه ی دست خود تارِ عود وجودم را بـه صـدا درآورد وقوهٔ شاعری در من پدیدار گشت.بدین‌گونه ازآسمان آبگون بـر دل مـن یـم می‌چکد ومن آن دریای بزرگ را باریک‌تر از جو می‌کنم تا به صحن گلـشن عرضـه نمایم:

ز آسمان آبگون یم می‌چکد — بر دل گرمم دمـادم می‌چکد
من زجو باریکتر می‌سازمـش — تا به صحن گلشنت اندازمـش

(همان : ۵۲)

یعنی الهام چون یمی بر دل من می‌چکد ومن در قالب اشعار مثنوی آنها را در جوی زبان و بیان قرار می‌دهم تا قابل اظهار در صحن گلشن این جهان باشد.در ادامه بیان این ماجرا جالبتراست:

عشق تا طرح فغان در سینه ریخت — آتش او در دلم آیینه ریخت
مثل گل از هم شکافم سینه را — پیش تو آویزم این آیینه را
تا نگاهی افکنی بر روی خویش — می‌شوی زنجیری گیسوی خویش
بازخوانم قصه ی پارینه‌ات — تازه سازم داغ های سینه‌ات

(همان : ۵۲)

دررهگذرِ دریافت این الهام شاعرانه و عاشقانه، عشق طرح فغانی در سینه‌ام انداخت و آتش آن دلم آیینه گشت، می‌خواهی که سینه‌ام را بگشایم و آن آیینه را در برابر چشمان شما نشان دهم تا خود را در آن ببینی ومفتون خود گردی و بدانی که این سخنانِ تازه ی من تکرار داستان دیرپای عشق است که هر لحظه در لباسی نو تازه می گردند.

در همین مثنوی شاعر لاهوری ضمن شرح شاعری مفاخره می‌کند به این‌که، من در مقام ستایش از کسی نیستم و مانند خنجری سخت کوشم که آب از سنگ گران خود می‌گیرم نه از دیگران.

ازستایش گستری بالاترم — پیش هر دیوان فرونآید سرم
از سخن آیینه سازم کرده‌اند — وزسکندر بی‌نیازم کرده‌اند

(همان: ۵۱)

سخنم آیینه ساز شده، بنابراین بی نیاز از آینه ی سکندر و امثال او هستم.

بار احسان برنتابد گردنم — درگلستان غنچه گردد دامنم
سخت کوشم مثل خنجر درجهان — آب خود می‌گیرم از سنگ گران
گرچه بحرم موج من بی‌تاب نیست — برکف من کاسه ی گرداب نیست

در شرار آباد هستی اخگرم　　خلعتی بخشد مرا خاکسترم
(همان : ۵۲)

دریافت الهام شاعرانه در رباعیات اقبال لاهوری

اقبال لاهوری در چند رباعی در کلیات اشعارش که «لاله طور» نام دارد، به این نکته اشاراتی کرده است:

من از بود و نبود خود خموشم　　اگر گویم که هستم خود پرستم
ولیکن این نوای ساده ی کیست؟　　کسی در سینه می‌گوید که هستم
(همان : ۱۲۴)

گویی کسی با زبانی ساده در سینه‌ام می‌گوید که هستم. یادآور سخن عمان سامانی است که گفت:

کیست این پنهان مرا در جان و تن　　کز زبان من همی‌گوید سخن.......

جناب لاهوری در این رباعی خود نیز نکته ی فوق را تصریح کرده است:

مرا از پرده ی ساز آگهی نیست　　ولی دانم نوای زندگی چیست
سرودم آنچنان در شاخساران　　گل از مرغ چمن پرسد که این کیست؟
(همان : ۱۳۶)

منِ شاعر از آن الهه ی شاعر اندرون خود بی‌خبرم، اما نوای حیات وزندگی را با همین گوش زمینی دریافت می‌کنم.

نتیجه

غرض نهایی از این مقال آن بود تا روشن گردد که در میان شاعران بزرگ که به طبع شعر می‌سرایند نه به تکلف و تصنع- به زعم نگارنده اقبال لاهوری از گروه نخستین است- نیروی شاعری، نیرویی از عالم بالا و اشراقی از جهانی دیگر است

که در اوقات ومکانی خاص بر قلب و زبان او در قالب شعر وهنر جاری می‌شود.این گونه اشعار وآثار ادبی است که در میان اقوام وملل ماندگار است ومردم آن راسینه به سینه نقل می‌کنند وآن را ارج می‌نهند.اقبال لاهوری خود به چگونگی این دریافت عرفانی در مقدمه مثنوی اسرارخودی و رموز بی‌خودی در قالب معراج نامه به خلسه‌ای روحانی اشاره کرده و محرک اصلی این الهام را جناب مولای روم(مولوی بلخی) دانسته است:

این گونه«لاهوری هندی زبان» پارسی‌گو گشت وتحت تعلیم الهه ی شعر و عرفان به فرمایش خودش «پیررومی» که در اصل همان جذبه والهام شاعرانه است، قدرت سرودن مثنوی یافت.گویی زبان حال اوست که ناصرخسرو قبادیانی در وصف حال سلمان فارسی گفته است:

قصه ی سلمان شنودستی و قول مصطفی

کو از اهل البیت چون شد با زبان پهلوی

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۳۴۶)

پارسی گوی لاهوری گوهر سخن را نیز همانند ناصرخسرو نثار دیوان دونان نکرده وخود تصریح نموده است که مقصود اواز مثنوی سرایی شاعری به معنای مصطلح نبوده بلکه غرض بیان اندیشه‌ای بلند برگرفته از پیرروم و معارف قرآنی بوده است.

منابع

۱- ارسطو(۱۳۶۹) **فن شعر**،ترجمه عبدالحسین زرین‌کوب، تهران: امیر کبیر.

۲- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۸) **کلیات**، به کوشش فرد مرادی، تهران: نشر نگاه.

۳- حافظ،خواجه شمس الدین محمد (بی تا)**دیوان غزلیات**، به کوشش قزوینی، غنی، زوار،تهران

٤- خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل بن علی نجار (بی تا) **دیوان قصاید و غزلیات**، به کوشش ضیاء الدین سجادی، تهران: زوار

۵- دینوری، ابن قتیبه (۱۳۶۳) **مقدمه الشعر و الشعراء**،ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران: امیرکبیر.

٦- زرین کوب،عبدالحسین(۱۳۶۱)**نقدادبی دوجلدی**، تهران: امیرکبیر.

۷- سامانی،عمان،(۱۳۸۲)**دیوان گنیجینه ی اسرار**، به کوشش حسین بدرالدین، تهران: سنایی.

۸- سهروردی،شیخ اشراق(۱۳۸۰)**مجموعه مصنفات** ،ج سوم، آثار فارسی تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه.

۹- قبادیانی،ناصرخسرو،(۱۳۶۵) **دیوان قصاید**، به تصحیح مجتبی مینوی،مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.

۱۰-مولوی،جلال الدین محمد(بی تا) **مثنوی**،به تصحیح نیکلسون،مولی،تهران: نشرنگاه.

دکتر احد پیشگر
استادیار زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه آزاد اسلامی واحد آستارا

تأثّر علاّمه اقبال لاهوری از موسیقی و معنای غزلیّات حافظ

چکیده

تسلّط علاّمه اقبال به زبان فارسی و مطالعه ی دواوین شاعران بزرگ و الگو قرار دادن اندیشه ها و اصطلاحات عرفانی و کنایات و استعارات و اوزان و قوافی اشعار وآثار آن شعرای نامی باعث شیوایی و رسایی و پختگی اشعار علاّمه اقبال شد. یکی از شاعران بزرگ ادب فارسی که تأثیری شگرف بر شعر و شاعری اقبال بر جای گذاشت بی شکّ خواجه شمس الدّین محمّد حافظ شیرازی است به گونه ای که اگر دیوان اشعار اقبال لاهوری را مدّ نظر خود قرار دهیم متوجّه تأثّر اقبال از دیوان غزلیّات حافظ خواهیم بود و این تأثّر به دو شکل مشابهت مضمونی و مشابهت وزن و لفظ و قافیه با غزلیّات حافظ در دیوان اشعار اقبال آمده است.

هدف مقاله این است که با بررسی اشعار فارسی علاّمه اقبال لاهوری ، تأثّر او را از دیوان غزلیّات حافظ که به شیوه ی استقبال و با حفظ وزن و قافیه آمده است نشان دهد.

واژه گان کلیدی: ادبیّات تطبیقی ،شعر فارسی ،استقبال ، حافظ ، اقبال لاهوری .

مقدمه

علامه محمد اقبال لاهوری (۱۲۵۶ ش/۸۷۷ – ۱۳۱۷ ش/۱۹۳۸) شاعر اردو زبان باستانی با یادگیری زبان فارسی متوجّه حلاوت و شیرینی آن شد چنانکه در مثنوی اسرار خودی گوید :

گرچه هندی در عذوبت شکَر است طرز گفتار دری شیرین تر است
فکر من از جلوه اش مسحور گشت خامهٔ من شاخ نخل طور گشت
پارسی از رفعت اندیشه ام در خورد با فطرت اندیشه ام
خرده بر مینا مگیر ای هوشمند دل به ذوق خردهٔ مینا ببند

(اقبال ، ۱۳۶۶: ۹۲)

اقبال با یادگیری زبان فارسی شیفتهٔ ایران شد به گونه ای که علاقه مندی و شیفتگی خود را در نامه ای به سعید نفیسی (۱۳۴۵– ۱۲۷۵ ش .) که در سال ۱۹۳۲ م . نوشته است ، چنین بازگو می کند :

«سال های دراز است که میل و آرزوی ایران شما را در صمیم می پرورم . یگانه محصول ذرّه نمای وجد راسخن فارسی می دانم . غبن دارم که جز از زبور مرا به خدمت شما راه نبوده است» (انوشه ، ۱۳۸۰، ج۴، ۲۳۴-۲۳۳). اقبال به خاطر علاقه ی شدید به زبان فارسی و بر اثر ممارست و جدیّت در آن زبان تبحّر یافت و تسلّط علاّمه اقبال به زبان و ادب فارسی و مطالعهٔ دو اوین شاعران پارسی گوی و سرمشق قراردادن اندیشه ها و اصطلاحات عرفانی و کنایات و استعارات و اوزان و قوافی اشعار و آثار شاعران بزرگ ادب فارسی باعث شیوایی و رسایی و پختگی اشعار علاّمه اقبال شد . یکی از شاعران نامی ایران که تأثیری شگرف بر شعر و شاعری علاّمه اقبال بر جای گذاشته، لسان الغیب حافظ شیرازی است به گونه ای که اگر دیوان اشعار اقبال لاهور ی را مورد مداقّه قرار دهیم ، متوجّه میزان قابل ملاحظه ی تأثّر اقبال از دیوان غزلیّات

حافظ خواهیم شد. این تأثّر را می توان به دو شکل مشابهت مضمونی و مشابهت در وزن و لفظ و قافیه طبقه بندی نمود .

نگارنده در این مقاله می کوشد تأثّر علاّمه اقبال لاهوری را از غزلیّات حافظ که به شیوه ی استقبال و با حفظ وزن و قافیه آمده است ، نشان دهد .

تاثّر علّامه اقبال لاهوری از دیوان غزلیّات حافظ

بررسی اشعار اقبال و مقایسه ی آن با غزلیّات خواجه نشان می دهد که اقبال در اشعار فارسی خود در حدود بیست و سه غزل حافظ را با حفظ وزن وقافیه استقبال کرده که تتبّعات مذکور به شرح ذیل است :

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما   ای جوانان عجم جان من و جان شما

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۳)

وزن و بحر شعری غزل: فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن= بحر رمل مثمّن محذوف.

غزل فوق دارای هفت بیت است و از غزل سیزده بیتی حافظ با مطلع زیر اقتباس شده است :

ای فروغ حسن ماه از روی رخشان شما   آب روی خوبی از چاه زنخدان شما

(حافظ شیرازی، ۱۳۷۴ : ۲۰۳-۲۰۴)

به شاخ زندگی مانمی زتشنه لبی است   تلاش چشمه ی حیوان، دلیل کم طلبی است

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۱۵)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلان = بحر مجتثّ مثمّن مخبون مقصور.

غزل فوق دارای هفت بیت و استقبالی از غزل هشت بیتی حافظ با مطلع زیراست :

اگر چه عرض هنر پیش یار بی ادبی است   زبان خموش و لیکن دهان پر از عربی است

(حافظ، ۱۳۷۴ : ۲۳۸)

اگرچه زیب سرش افسروکلاهی نیست   گــدای کــوی تــو کمتر زپادشاهی نیست
(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۱۸)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لان = بحر مجتثّ مـثمّن مخبـون اصلم مسبغ.

این غزل دارای هفت بیت می باشد و در استقبال از غزل نه بیتی حافظ با مطلع زیـر سروده شده است :

جز آستان توأم در جهان پناهی نیست   سر مرا به جز این در حواله گاهی نیست
(حافظ ، ۱۳۷۴ : ۲۴۷)

نگار من که بسی ساده وکم آمیز است   ستیزه کیش وستم کوش وفتنه انگیز است
(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۱۹)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لان = بحر مجتثّ مـثمّن مخبـون اصلم مسبغ.

غزل فوق دارای پنج بیت می باشد و از غزل هفت بیتی حافظ با مطلع زیـر اسـتقبال شده است :

اگرچه باده فرح بخش و باد گلبیز است   به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیز است
(حافظ، ۱۳۷۴ : ۲۲۳)

این خدایان تنک مایه زسنگ اند وزخشت   برتری هست که دور است زدیر و ز کنشت
(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۱۹)

وزن و بحر شعری غزل: فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلان = بحـر رمـل مـثمّن مخبـون مقصور.

غزل فوق دارای پنج بیت و استقبالی است از غزل هفت بیتی حافظ با مطلع :

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت   که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
(حافظ، ۱۳۷۴ : ۲۴۹)

بیا که ساز فرنگ از نوا برافتاد است درون پردهٔ او نغمه نیست فریاد است
(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۲۰)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لان = بحر مجتثّ مثمّن مخبون اصلم مسبغ.

غزل فوق دارای هفت بیت و از غزل معروف یازده بیتی حافظ با مطلع زیر استقبال شده است :

بیا که قصر امل سخت سست بنیاد است بیار باده که بنیاد عمر بر باد است
(حافظ، ۱۳۷۴ : ۲۲۰)

شایان ذکر است که مصراع دوم بیت پنج غزل اقبال و مصراع دوم بیت ده غزل حافظ تضمینی از قصیده ی نوزده بیتی از اوحدی مراغه ای با مطلع زیر است :

مباش بنده ی آن کزغم توآزاد است غمش مخورکه زغم خوردن تودلشاد است
(اوحدی مراغه ای ، ۱۳۷۵: ۶)

که ضمن آن با اشاره به بی وفایی دنیا در بیت یازده می گوید :

مده به شاهد دنیا عنان دل ، زنهار ! که این عجوزه عروس هزار داماد است
(همان : ۷)

می دیرینه ومعشوق جوان چیزی نیست پیش صاحب نظران حوروجنان چیزی نیست
(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۲۲)

وزن و بحر شعری غزل: فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فع لان = بحر رمل مثمّن مخبون اصلم مسبغ.

غزل فوق دارای پنج بیت و به استقبال از غزل شش بیتی حافظ سروده شده است که مطلع آن عبارت است از :

خواب آن نرگس فتّان تو بی چیزی نیست تاب آن زلف پریشان تو بی چیزی نیست
(حافظ، ۱۳۷۴ : ۲۴۶)

دگر ز ساده دلی های یار نتوان گفت　　　نشسته بـر سر بالین من ز درمان گفت

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۲۴)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لان = بحر مجتثّ مـثمّن مخبـون اصلم مسبغ.

این غزل دارای هفت بیت می باشد و استقبالی است از غزل ده بیتی حافظ با مطلع :

شنیده ام سخنی خوش که پیر کنعان گفت　　　فراق یار نه آن می کند که بتوان گفت

(حافظ، ۱۳۷۴ : ۲۵۴)

هوس هنوز تماشاگر جهانداری است　　　دگر چه فتنه پس پرده های زنگاری است

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۲۴)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لان = بحر مجتثّ مـثمّن مخبـون اصلم مسبغ.

غزل اقبال دارای هفت بیت و اقتباسی از غزل ده بیتی حافظ با مطلع زیر است :

بنال بلبل اگر بامنت سر یاری است　　　که ما دو عاشق زاریم و کار ما زاری است

(حافظ، ۱۳۷۴ : ۲۴۰-۲۳۹)

ازنوا برمن قیامت رفت وکس آگاه نیست　　　پیش محفل جز بم وزیر ومقام وراه نیست

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۲۶)

وزن و بحر شعری غزل: فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلان= بحر رمل مثمّن مقصور.

غزل هفت بیتی فوق ، اقتباسی از غزل یازده بیتی حافظ می باشد :

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست　　　درحق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیـست

(حافظ، ۱۳۷۴ : ۲۴۳)

بهار تا به گلستان کشید بزم سرود　　　نوای بلبل شوریده چشم غنچه گشود

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۳۱)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلان = بحر مجتـثّ مـثمّن مخبـون مقصور.

غزل فوق از اقبال که دارای نه بیت است به پیروی از غزل ده بیتی حافظ سروده شده است با مطلع :

کنون که در چمن آمد گل از عدم به وجود　　بنفشه در قدم او نهاد سر به سجود

(حافظ، ۱۳۷۴ : ۳۴۲-۳۴۱)

شایان ذکر است که اقبال غزل هفت بیتی دیگری نیز به همین وزن و قافیه دارد که آن را نیز به پیروی از غزل حافظ سروده است :

تو کیستی ؟ ز کجایی ؟ که آسمان کبود　　هزار چشم به راه تو از ستاره گشود

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۳۹)

بیار باده که گردون به کام ما گردید　　مثال غنچه نواها ز شاخسار دمید

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۳۲)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لان = بحر مجتثّ مثمّن مخبون اصلم مسبغ.

غزل اقبال دارای شش بیت می باشد و در تتبّع از غزل نه بیتی حافظ با مطلع زیر می باشد :

جهان بر ابروی عید از هلال وسمه کشید　　هلال عید در ابروی یار باید دید

(حافظ، ۱۳۷۴ : ۳۵۴-۳۵۳)

جهان عشق نه میری نه سروری داند　　همین بس است که آیین چاکری داند

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۳۴)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لن = بحر مجتثّ مثمّن مخبون اصلم.

غزل فوق دارای نه بیت و استقبالی از غزل ده بیتی حافظ با مطلع زیر است :

نه هر که چهره بر افروخت دلبری داند　　نه هر که آینه سازد سکندری داند

(حافظ، ۱۳۷۴ : ۳۱۳)

شایان ذکر است که بیت نه غزل اقبال هم مضمون با بیت هفت غزل حافظ می باشد:

بیا به مجلس اقبال و یک دو ساغر کش   اگر چه سر نتراشد قلندری داند
(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۳۵)

و حافظ گوید :

هزار نکته ی باریک تر زموی اینجاست   نه هر که سر بتراشد قلندری داند
(حافظ ، محمّدِ، ۱۳۷۴ : ۳۱۳)

غلام زنده دلانم که عاشق سره اند   نه خانقاه نشینان که دل به کس ندهند
(اقبال لاهوری ، ۱۳۶۶ : ۳۶)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلان = بحر مجتثّ مثمّن مخبون مقصور.

غزل فوق دارای هفت بیت و استقبالی از غزل نه بیتی حافظ است با مطلع :

شراب بی غش و ساقیّ خوش دو دام رهند   که زیرکان جهان از کمندشان نرهند
(حافظ، ۱۳۷۴ : ۳۳۰-۳۲۹)

لازم به ذکر است که بیت پنج غزل اقبال هم مضمون با بیت چهار غزل حافظ می باشد :

به چشم کم ، منگر عاشقان صادق را   که این شکسته بهایان ، متاع قافله اند
(اقبال ، ۱۳۶۶: ۳۶)

و حافظ گوید :

مبین حقیر ، گدایان عشق را کاین قوم   شهان بی کمر و خسروان بی کلهند
(حافظ ، محمّد ، ۱۳۷۴ : ۳۲۹)

عاشق آن نیست که لب گرم فغانی دارد   عاشق آن است که برکف دوجهانی دارد
(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۳۸)

وزن و بحر شعری غزل: فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فع لن = بحر رمل مثمّن مخبون اصلم.

غزل فوق دارای پنج بیت و استقبالی از غزل ده بیتی حافظ با مطلع زیر است :

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بندهٔ طلعت آن باش که آنی دارد
(حافظ، ۱۳۷۴ : ۲۷۹-۲۷۸)

ساقیا بر جگرم شعلهٔ نمناک انداز دگر آشوب قیامت به کف خاک انداز
(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۴۵)

وزن و بحر شعری غزل: فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فع لان = بحر رمل مثمّن مخبون اصلم مسبغ.

غزل فوق دارای هفت بیت و استقبالی از غزل نه بیتی حافظ است با مطلع :

خیز و در کاسه ی زر آب طربناک انداز پیشتر زان که شود کاسه ی سرخاک انداز
(حافظ، ۱۳۷۴ : ۳۷۲)

شایان ذکر است که در غزل اقبال قافیه ی « افلاک انداز » و در غزل حافظ قافیه ی« خاک انداز » دو بار تکرار شده است .

دلیل منزل شوقم به دامنم آویز شرر ز آتش نابم به خاک خویش آمیز
(اقبال ، ۱۳۶۶: ۴۶)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لان = بحر مجتثّ مثمّن مخبون اصلم مسبغ.

غزل فوق چهار بیت دارد و به استقبال از غزل نه بیتی حافظ با مطلع زیر سروده شده است :

دلم رمیده ی لولی وشی است شورانگیز دروغ وعده و قتّال وضع و رنگ آمیز
(حافظ ، ۱۳۷۴ : ۳۷۳)

ز رسم و راه شریعت نکرده ام تحقیق جز اینکه منکر عشق است کافر و زندیق
(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۵۰)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لان = بحر مجتثّ مثمّن مخبون اصلم مسبغ.

غزل فوق دارای هشت بیت است و در تتبّع از غزل نه بیتی حافظ با مطلع زیر سروده شده است :

مقام امن و می بی غش و رفیق شفیق　　گرت مدام میسّر شود زهی توفیق

(حافظ ، ۱۳۷۴ : ۳۹۶ -۳۹۵)

ماکه افتنده تر از پرتو ماه آمده ایم　　کس چه داندکه چسان این همه راه آمده ایم

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۵۱)

وزن و بحر شعری غزل: فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلان = بحر رمل مثمّن مخبون مقصور.

غزل فوق دارای پنج بیت است و در استقبال از غزل هفت بیتی حافظ با مطلع زیر سروده شده است :

ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده ایم　　از بد حادثه اینجا به پناه آمده ایم

(حافظ ، ۱۳۷۴ : ۴۴۶-۴۴۵)

هوای خانه و منزل ندارم　　سر راهم ، غریب هر دیارم

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۵۴)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعیلن مفاعیلن فعولن = بحر هزج مسدّس محذوف.

غزل فوق دارای هفت بیت است و به استقبال از غزل هفت بیتی حافظ سروده شده است با مطلع :

ز دست کوته خود زیر بارم　　که از بالا بلندان شرمسارم

(حافظ ، ۱۳۷۴ : ۴۱۴-۴۱۳)

به این بهانه در این بزم محرمی جویم　　غزل سرایم و پیغام آشنا گویم

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۵۵)

وزن و بحر شعری غزل: مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لن = بحر مجتثّ مثمّن مخبون اصلم.

غزل فوق دارای نوزده بیت است و در استقبال از غزل نه بیتی حافظ با مطلع زیر سروده شده است :

سرم خوش است وبه بانگ بلند می گویم　　　که من نسیم حیات ازپیاله می جویم
(حافظ، ۱۳۷۴ : ۴۵۵-۴۵۴)

شایان ذکر است که بیت شش غزل اقبال با بیت شش غزل حافظ هم مضمون می باشد :

میانهٔ من و او ربط دیده و نظر است　　　که در نهایت دوری همیشه با اویم
(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۵۵)

و حافظ گوید :

تو خانقاه و خرابات در میانه مبین　　　خدا گواه که هر جا که هست با اویم
(حافظ ، ۱۳۷۴ : ۴۵۵)

بگذر از خاور وافسونی افرنگ مشو　　　که نیرزد به جوئی، این همه دیرینه و نو
(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۶۶)

وزن و بحر شعری غزل: فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن = بحر رمل مثمّن مخبون محذوف.

غزل فوق دارای شش بیت و استقبالی است از غزل هشت بیتی حافظ با مطلع زیر :

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو　　　یادم از کشتهٔ خویش آمد و هنگام درو
(حافظ، ۱۳۷۴ : ۴۷۴)

شایان ذکر است که بیت پنج غزل اقبال هم مضمون با بیت چهار غزل حافظ می باشد :

چون پر کاه که در رهگذر باد افتاد　　　رفت اسکندر و دارا و قباد و خسرو
(اقبال، ۱۳۶۶ : ۶۶)

و حافظ گوید :

تکیه بر اختر شب دزد مکن کاین عیّار　　تــاج کاوس ببرد و کمر کیخسرو

(حافظ ، محمّد ، ۱۳۷۴ : ۴۷۴)

نظر تو همه تقصیر و خرد کوتاهی　　نرسید جز به تقاضای کلیم اللّهی

(اقبال ، ۱۳۶۶ : ۸۱)

وزن و بحر شعری غزل: فعلاتن فعلاتن فعلاتن فع لـن = بحـر رمـل مـثمّن مخبـون اصلم.

غزل فوق دارای شش بیت و استقبالی است از غزل نه بیتی حافظ با مطلع زیر :

سحرم هاتف میخانه به دولتخواهی　　گفت : باز آی که دیرینهٔ این درگاهی

(حافظ، ۱۳۷۴ :۵۴۰-۵۳۹)

نتیجه

کاخ شکوهمند غزل حافظ چه از حیث ویژگی های صـوری و سـاختاری و چـه از نظر محتوای غنی و زیبای آن ، دارای چنان جلوه و جذبه ای بوده کـه در طـول اعـصار پس از وی بسیاری از شاعران را تحت تأثیر قرار داده و به عرصـه ی اسـتقبال و نظیـره گویی کشانیده است , از جمله علّامه اقبال امّا با وجود این استقبال و نظیره سرایی اقبـال لاهوری از غزلیات حافظ ، هیچ یک از غزل های اقبال ، مقبولیّت ، شهرت و برجستگی غزل های حافظ را نیافته است . به نظر می رسد که باید دلایل و اسباب متعدّدی در کار بوده باشد از جمله :

۱- شاید ساده ترین پاسخ به پرسش فوق آن باشد که به هر حال هر نظیره ای چیزی از مقوله ی تقلید است و سکّه ی تقلید در ملک هنر ، سـکّه ی نـاروا و قلبـی اسـت و استثناء در این عرصه چندان نادر و اندک است که باید آن را در حکم النّـادر کالمعـدوم دانست .

پیشرو بودن ، ابتکار ، بدعت و نوآفرینی حافظ ، فضل تقدّم را در طول تاریخ برای او حفظ کرده است . گویی او در این حوزه ، به اسطوره ای تبدیل شده و چون قهرمانان اسطوره ای ، تکرار ناپذیر مانده است .

۲- سیطره ی حافظ در غزل سرایی و اقتدار بی چون و چرای او چنان سایه گسترده و سنگینی بر این عرصه افکنده است که شاعران دوره های بعد از جمله اقبال لاهوری خواسته و ناخواسته مجال و امکان خروج از دایره ی تأثیر او را به نحوی که بتوان استقلال بینش و هنر شاعرانه ایشان را مشاهده نمود ، به هیچ روی نیافته اند . بدین سبب در تمامی نظیره های اقبال ، جای جای آثار اقتباس و تأثیر پذیری های آشکار را می توان ملاحظه نمود .امّا به نظر می رسد با توجّه به شخصیّت اندیشمند و گرایش های عمیق عرفانی و فلسفی مرحوم اقبال، باید وی را از این جریان کلّی تقلید و نظیره گویی صرفاً شاعرانه برکنار دانست و علّت این استقبال و تتبّع را باید در همان رجوع حیات بخش و دوران ساز وی به فرهنگ و اندیشه و عرفان اسلامی دانست که در شبه قارّه ی هند عمدتاً در قالب زبان و ادب فارسی تجلّی یافته و ناگزیر اورا آشنا و شیفته و متتبّع آثار شاعران مسلمان ایرانی کرده. به تعبیری دیگر توجه اقبال به مولانا و حافظ و سنایی و ... تابعی از توجّه به عرفان و اندیشه ی اسلامی و شیفتگی وی به عرفان و فرهنگ و تمدّن اسلامی منجر به آشنایی عمیق وی با میراث ادب فارسی شده است. شایان ذکر است که در غزل علّامه اقبال « شور عاطفی » عمیقی موج می زند ، این شاید به جغرافیای زیست و فرهنگ شبه قارّه و گرایش های پر شور صوفیانه در پاکستان باز می گردد که امروز نیز نمونه بارز آن را در « قوّالی » پاکستان می توان ملاحظه نمود .

۳- مقایسه ای میان غزل های حافظ با تتبّعات علّامه اقبال لاهوری به روشنی این نکته را آشکار می کند که عشق و علاقهٔ اقبال به شعر و ادب فارسی چه بینش عمیق و دقیقی را به او بخشیده است به نحوی که تتبّعات وی را می توان در زمرهٔ استقبال های خوب از غزلیّات خواجه تلقّی نمود .

۴- بررسی اوزان و بحور شعری ۲۳ غزل علّامه اقبال که از غزل های حافظ استقبال کرده, نشان می دهد که سیزده غزل در بحر مجتثّ و نه غزل در بحر رمل و یک غزل در بحر هزج سروده شده اند.

منابع

۱- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۶) **اشعار فارسی** ، مقدّمه و حواشی از م . درویش ، تهران: سازمان انتشارات جاویدان ، چاپ سوم .

۲- انوشه ، حسن (۱۳۸۰) **دانشنامه ی ادب فارسی** ، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ، چاپ اوّل .

۳- اوحدی مراغه ای (۱۳۷۵) **کلّیات** ، با تصحیح و مقابله و مقدّمه ی سعید نفیسی ، تهران ، مؤسّسهٔ انتشارات امیر کبیر ، چاپ دوم .

۴- حافظ ، محمّد (۱۳۷۴) **دیوان** ، به اهتمام محمّد قزوینی و قاسم غنی ، مقدّمه ، مقابله و کشف الابیات رحیم ذوالنّور ، تهران: انتشارت زوّار ، چاپ دوم .

۵- مؤتمن ، زین العابدین (۱۳۶۴) **شعر و ادب فارسی**، تهران: انتشارات زرّین ، چاپ دوم .

دکتر **محمد مهدی توسلی**
استادیار گروه باستان شناسی
دانشگاه سیستان و بلوچستان

هند، اقبال، پاکستان: نقد تاریخی (از ۱۸۷۳ تا ۱۹۳۸م)

چکیده

ورود اسلام به شبه قاره و پذیرش آرام آرام دین جدید بویژه در میان قشر پائین جامعه هند، راه را برای ماندگاری اسلام در سرزمین جدید هموار کرد. بعد ها تشکیل حکومت های مسلمان و سپس روی کار آمدن امپراتوری بزرگ و قدرتمند تیموریان هند (۱۸۵۸-۱۵۲۶م)، اسلام را به عنوان نیروی مسلط در هند شناساند. ورود استعمارگران اروپایی به دنبال کسب ثروت افسانه ای هند و غارت منابع شبه قاره در پی مرگ اورنگ زیب و ضعف دولت امپراتوری، در حیات اجتماعی و سیاسی هند تاثیر بسیار بدی گذاشت. اما پدید آمدن اندیشه های جدید در شبه قاره و بویژه تأثیر انقلاب های جهانی موجب بیداری جوامع هندی – هندو و مسلمان- شد و از این رهگذر جنبش های آزادیخواهی در هند بوجود آمدند.

این مقاله سعی دارد تا نشان دهد که چگونه سرگذشت تاریخی شبه قاره براثر ضعف ها و کمبودهای ناشی از رهبری درست و نداشتن درک مناسب از ایدئولوژی اسلامی در شبه قاره، بین سال های ۱۸۷۳ تا ۱۹۳۰م باعث بدبختی و جنگ و خونریزی هندوها و مسلمانان شد. از سوی دیگر سعی شده است تا با دلایل منطقی اشتباه رهبران احزاب کنگره و مسلم لیگ را که منجر به جدایی خواسته های استقلال طلبانه دو جامعه هندو و مسلمان شد، روشن نماید. تجزیه و تحلیل شرایط و نقد

تاریخی سال های مورد بحث نیز، هدف دیگر این مقاله است تا با برجسته کردن نقش اصلی رهبران، بویژه اقبال، در حساسترین شرایط تاریخی هند، موضوع مهم و با اهمیت "نگاه درست به اسلام" را روشن کند.

واژگان کلیدی: اقبال؛ پاکستان؛ هند؛ کنگره؛ مسلم لیگ؛ محمد علی جناح؛ کمپانی هند شرقی بریتانیا.

مقدمه

از ۱۸۶۰ م. یک دهه پیش از ولادت علامه اقبال، بورژوازی بریتانیا برای تحکیم دستگاه اداری خود و تطبیق دادن آن با شرایط تاریخی نوین مجبور شد دگرگونی های قابل ملاحظه ای در نظام حکومت استعماری در هند ایجاد کند. در جریان این اصلاحات اداری بود که طرح نهایی دستگاه دولتی، یعنی وسیله ی اصلی اسارت استعماری هند توسط بریتانیا شکل گرفت. (آنتونووا و دیگران ۱۳۶۱: ۱۰۱) پیش از آن نیز، در اوت ۱۸۵۸، پارلمان بریتانیا برای حکومت بهتر بر هند، قانونی به تصویب رساند که به موجب آن قدرت دولتی هند به تاج و تخت بریتانیا واگذار می شد و اداره ی این مستعمره تحت نظارت مستقیم پارلمان و حکومت بریتانیا قرار می گرفت. فرماندار کل بریتانیایی هند عنوان نایب السلطنه گرفت و بدین ترتیب به نماینده ی مستقیم تاج و تخت بریتانیا تبدیل شد، اما در خلال سال های ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۶ جنبش ناسیونالیستی هند توسط دانشجویان هندی شکل گرفت و بعد ها این جنبش با شکل توده ای پیداکردن و بویژه با نقش رهبران آن پس از جنگ اول جهانی، و بخصوص با رهبری مهاتما گاندی به مبارزات ضد استعماری تبدیل شد. (کی کیم ۱۳۷۲: ۳۶۲).

تحولات هند پیش از استقلال

یکی از مسایل عمده ای که در تحول تاریخ شبه قاره در دوران کمپانی هند شرقی بریتانیا پیش از استقلال روی داد، مساله ی ناسیونالیزم مسلمانان شبه قاره بود. جوامع مسلمان شبه قاره، از نظر زبان، فرهنگ، نظام اجتماعی، مجموعه نظام های اخلاقی و معنویات و قوانین شخصی و خانوادگی مخصوص خودشان با دیگر جوامع هندی مانند هندوها، سیک ها، مسیحیان، و یهودیان متفاوت بود. در این خصوص محمد علی جناح، رهبر پاکستان، پیش از جدایی از هند، گفته بود:" ما ملتی هستیم با فرهنگ و تمدن خاص خودمان، نام ها و واژه های خاص، ارزش ها و معیارهای ویژه، قوانین و مقررات اخلاقی معین، عادات و رسوم و تقویم مخصوص به خود، تاریخ و سنت، استعداد و بلند پروازیهای ویژه؛ به طور خلاصه، طرز تفکری خاص درباره زندگی و از زندگانی داریم؛ به حکم همه قوانین بین المللی یک ملت هستیم." (همان: ۳۷۵). از این جهت ، این طرز نگرش، تضاد مستقیمی با مشی کنگره ملی هند داشت که معتقد بود هند یک واحد طبیعی است با ساکنانی از مذاهب و جوامع قومی گوناگون که در نهایت یک ملت متحد و تجزیه ناپذیر را تشکیل می دهند. (Aslam Sayed ۱۹۹۵: ۳۷-۳۵) مشی مسلمانان بخصوص برای جدایی از هند، سیاست این کشور را در نیمه ی اول سده ی بیستم تحت الشعاع قرار داد و واکنش هایی خشونت آمیز علیه دو جامعه ی هندو و مسلمان را باعث شد.

مسلم لیگ و کمپانی هند شرقی

چندین سال پیش از تأسیس حزب مسلم لیگ، مسؤولیت اداره نایب السلطنگی هند، به یکی از کارمندان متوسط انگلیسی به نام گرزن سپرده شد. وی گرچه با استعداد بود، اما خیال پرست با رگه ای از اعتیاد به جهانخواری ویکتوریایی بود و از دیدگاه او انگلستان قیم گذشته ی هند و آموزگار آینده ی شبه قاره بود، به همین خاطر می

پنداشت که هند باید رنج بکشد و بار برد به این امید که در آینده ی دور دست پاداش بگیرد. از این دیدگاه هند مانند کودکی صغیر بود که بایستی از آزمون غربی شدن سرافراز بیرون آید تا اجازه یابد از ارثیه خود استفاده کرده و در آن دخل و تصرف کند (اسپیر ۱۳۸۷: ۲۴۳). اما هند، برای گرزن سرابی بیش نبود، زیرا هند در اواخر سده ی نوزدهم بیدار شده بود و تمام طبقه ی متوسط به گونه ای ژرف به جنبش درآمده و به زودی به حزب کنگره که حیاتی از نو یافته بود، پیوستند. نتیجه ی این تحول، گفتگوی مؤثری بود که ناگزیر جان مورلی وزیر کشور وقت انگستان با مینتو ،جانشین گرزن ، در کلکته انجام داد و به قانون شوراهای هند (۱۹۰۹) معروف شد و به واسطه ی آن هندیان به عضویت شورای نایب السلطنه درآمدند. (همان: ۲۴۵).

شورای موصوف تصمیم گرفت دو برنامه ی انتخاباتی را دنبال کند: یکی انتخابات مستقیم برای اعضایی که به مناسبت شغل عضو شورا نبودند و دوم برای نمایندگان مخصوص قشرهای مسلمان. این موضوع دوم حاصل تاسیس حزب مسلم لیگ در ۱۹۰۶ در داکا بود که خود واکنشی در برابر نفوذ روز افزون هندوها در شورا محسوب می شد.

در۱۹۱۱، گاندی جوان هنوز به نمایندگی از سوی هندی های مقیم آفریقای جنوبی در آن کشور علیه تبعیضات نژادی فعالیت می کرد. وی به زودی به هند برگشت و در اوایل ۱۹۱۹ پا به میدان مبارزات علیه استثمار و استعمار انگلیس در هند گذاشت و با دستور "هارتال" یا اعتراض عمومی در سرتاسر هند، عملا مبارزات خود را شروع کرد. هر چه که مبارزات علیه انگلیس بیشتر می شد، اختلاف اعضای احزاب مسلم لیگ و کنگره نیز شدت بیشتری می یافت. رهبران سیاسی هر دو حزب تلاش می کردند تا پیروان بیشتری را به خیابان ها بریزند، اما تعصب دوجانبه و زود گذر طرفداران آنها نیز به سطح خیابان ها کشانده می شد و ناگزیر به برخورد و خشونت محلی می انجامید. مساله جانشینی قدرت بریتانیا در هند، عمده ترین موضوعی بود که سردمداران هر دو حزب برای آن تلاش می کردند. آیا بایستی بعد از رفتن بریتانیا، هند

یک کشور واحد باشد آن گونه که کنگره از این تز دفاع می کرد یا به دو کشور مستقل تجزیه شود آن گونه که مسلم لیگ خواستار آن بود؟

به دلیل فروپاشی امپراتوری مغولی هند و ضعف جانشینان اورنگ زیب فرمانروای مقتدر تیموریان و خلاء قدرت در هند شمالی و وجود هندیانی که یا به انگیزه جاه طلبی و یا به نیت حفظ دارایی های خود در جستجوی همکار یا متحدی بیگانه بودند(اسپیر ۱۳۸۷: ۱۰۱)، دخالت عملی اروپاییان (کشورهای پرتغال، فرانسه و انگلیس)، در اواخر سده هفدهم و اوایل سده هیجدهم در هند آغاز شد. کمپانی هند شرقی بریتانیا از ۱۷۶۵ دولتی استعماری در بنگال تشکیل داد، سپس در ۱۷۸۵ دست به توسعه زد و آرام آرام سراسر شبه قاره را به تصرف درآورد و تا ۱۹۱۴ به غارت ثروت و منابع طبیعی هند مشغول بود (حدود ۱۲۹ سال). مسلمانان با وجود شروع کاهش قدرتشان از دهه ۱۷۶۰ و حتی پس از مرگ بهادر شاه دوم (۱۸۵۸م)، آخرین جانشین اورنگ زیب (Ikram ۱۹۹۵:۴۸۱)، ظهور قدرت بریتانیا را به آسانی نپذیرفتند؛ هر چند مقاومت آنها اندک اندک در برابر رژیم استعماری بریتانیا درهم شکست. به هر حال، با تاسیس حزب مسلم لیگ در ۱۹۰۶، احساسات جدایی طلبی، مسلمانان را به صورت جنبشی هماهنگ و کامل برای ایجاد سرزمین اسلامی جداگانه در هند سازمان داد. اصلاحات مورلی – مینتو که حق انتخابات جداگانه برای مسلمانان قائل شد، نوعی دست یابی آنان به پیشرفت های سیاسی تلقی شد. از ۱۹۱۲ تا ۱۹۲۲ تقریباًدوره ی آرامش و همکاری نسبی بین دو حزب کنگره و مسلم لیگ بود و در نتیجه همکاری و همزیستی مسالمت جویانه، کنگره تقریبا نظر مسلم لیگ را مبنی بر این که مسلمانان جامعه ای جداگانه در آینده داشته باشند، پذیرفت(کی کیم ۱۳۷۲: ۳۸۷).

در ۱۹۱۴ هند نوین هنوز از پشت عینک انگلستان به دنیا می نگریست. برای هند آن زمان دو قدرت جهانی وجود داشت که می پنداشت می تواند به آنها تکیه کند: بریتانیا و روسیه. زیرا دیگر کشورهای مطرح اروپایی و آمریکا از لابلای ابر و مه نیروی دریایی انگلیس، مبهم دیده می شدند و هند هم با آنها کاری نداشت. درباره ی آلمان

نیز، کم و بیش، به دلیل مقاصد و روابط بازرگانی، آشنایی مختصری وجود داشت. (اسپیر ۱۳۸۷: ۲۵۰) اما به زودی در آغاز شروع جنگ اول جهانی و رفتار دولت انگلیس در جنگ، ترس هندی ها از انگلستان ریخت. از طرف دیگر معنای انقلاب ۱۹۱۷ روسیه از دید رهبران هند، فروپاشی بزرگترین قدرت ارتجاعی دنیا بود. بنابراین برای رهبران هند احساس این که فجر صادق به زودی خواهد دمید، نه تنها به آنان امید داد، بلکه این احساس در اندک مدتی گوشه و کنار شبه قاره را نیز فرا گرفت (همان: ۲۵۱) .

از ۱۹۲۲ با بروز آشوب های مربوط به خلافت در امپراتوری عثمانی و احساس خطر برای تجزیه ی آن امپراتوری و شکست جنبش خلافت و دست کشیدن گاندی از همکاری با جنبش خلافت، شک مسلمانان هند به کنگره و رهبران آن مجدداً شروع شد و بار دیگر تنش های قومی بالا گرفت و تا ۱۹۳۰ ادامه یافت؛ هر چند فضا از سایه حوادث و اتفاقات آینده سنگین و تیره می نمود (نهرو، ۱۳۶۱:۱۴۰۷).

در ۱۹۳۰ گروهی متنفذ از مسلمانان هند به این نتیجه رسیدند که منافع مسلمانان هند نمی تواند در اتحاد با هند که مایل به اداره کشور با اصول دمکراتیک بود، تأمین شود. از این جهت آنها می باید به کشوری مستقل جدا از هند فکر کنند. این پندار در خطابه ای در نشست مسلم لیگ در شهر اله آباد در ۱۹۳۰ توسط علامه اقبال – که بعد ها به عنوان فیلسوف و شاعر پاکستانی شهرت یافت – ایراد شد. سه سال بعد هم دانشجویی هندی به نام رحمت علی در دانشگاه کمبریج واژه "پاکستان" را ابداع کرد – "پ" برای پنجاب، "الف" برای افغان، "ک" برای کشمیر و "ستان" برگرفته از واژگان فارسی به معنی سرزمین (کی کیم ۱۳۷۲: ۳۸۸) .

اقبال که بود؟

محمد اقبال فرزند شیخ نور محمد، در ۲۲ فوریه ۱۸۷۳ در سیالکوت در خانواده ای مسلمان و صوفی مسلک به دنیا آمد. وی به عنوان پژوهشگر، متفکر، نویسنده، مورخ،

سیاستمدار، فیلسوف، ادیب و شاعر فارسی گوی شبه قاره شهرت دارد. (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۵: ۲۳۲) وی در ۱۹۰۱ در دانشکده دولتی لاهور با سمت دستیار پرفسور برای تدریس زبان انگلیسی مشغول به کار شد و سپس به عنوان مربی تاریخ و اقتصاد و فلسفه در همان دانشکده به تدریس پرداخت. در ۱۹۰۵ به لندن رفت و در رشته فلسفه موفق به دریافت درجه دکتری از دانشگاه کمبریج شد. مدتی بعد به آلمان رفت و با ارایه کتاب سیر *تطور و مابعدالطبیعه در ایران* از دانشگاه مونیخ نیز درجه دکتری در فلسفه گرفت. (همان جا) همچنین در لندن در رشته حقوق تحصیل کرد و پس از بازگشت به لاهور به وکالت روی آورد.

وی از سال ۱۹۲۶ تحت تاثیر زندگی مسلمانان در هند و مشکلاتی که از یک طرف حزب کنگره و از سوی دیگر نیروهای دولتی انگلیس برای مسلمانان در شبه قاره به وجود آورده بودند، فعالانه وارد سیاست شد و به مبارزات اجتماعی پرداخت. به همین خاطر به عضویت شورای قانونگذاری پنجاب برگزیده شد و رسما از ۱۹۲۷ تا ۱۹۳۰ عضو فعال آن شورا بود. در ۱۹۳۰ به ریاست اجلاس مسلم لیگ در اله آباد برگزیده شد. از آغاز ورود به سیاست، طرح استقلال شبه قاره و بنیانگذاری حکومتی مستقل و اسلامی در شمال غربی هند در ذهن او شکل گرفت و با مشی کنگره در خصوص رهایی شبه قاره از زیر یوغ انگلستان و تبدیل آن به یک دولت واحد به مخالفت پرداخت. به نظر وی پدیدآمدن چنان تشکیلاتی بدون استقلال به جامعه عظیم مسلمانان هند خیانت در حق آنان بود. وی در ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۲ در دومین و سومین میزگرد لندن، که درباره حل مسائل داخلی هند تشکیل شده بود، به همراه گاندی شرکت کرد (Robinson ۱۹۸۹: ۱۳۱-۱۳۷).

آزادیخواهی مسلمانان هند

باید اذعان کرد که مسلمانان، یک قرن بعد از ورود اسلام به شبه قاره، حدود یک چهارم جمعیت هند را تشکیل می دادند. این جمعیت در بیشتر شهرهای شبه قاره بویژه

در سرتاسر ناحیه سند تا پیش از حکومت مسلمان مغول حضور داشتند. در همان زمان بیش از پنجاه درصد جمعیت پنجاب را مسلمانان تشکیل می دادند؛ همچنین در بنگال، در شهرها و روستاهای آن، مسلمانان حضور داشتند. در بنگال شرقی، در تمام نواحی روستایی آن، مسلمانان زندگی می کردند. در دکن، بویژه در حیدرآباد، مسلمانان جمعیت مسلط بودند. اوج شکوه مسلمانان در سده های شانزدهم و هفدهم بود. یعنی همان دوره ای که امپراتوری مغول فرمانروای سرتاسر هند بود، اما در ۱۸۶۰ این جامعه قدرتمند، به دلایل نفوذ انگلیسی ها در هند و تحت فشار سیاست دولت استعماری، ظاهرا از رمق رفته بود. از این روی در دوران ظهور جنبش ملی برای آزادیخواهی، جوامع مسلمان " راه از درون خود نو شدن و طراوت یافتن را برگزید" (اسپیر، ۱۳۸۷: ۳۱۱)؛ فرآیندی که می بایستی از مدت ها پیش آغاز می شد. در هر صورت این بیداری به رهبرانی دوراندیش و خوش فکر نیاز داشت.

این آرزو چندان طول نکشید. افرادی مانند شاه ولی الله دهلوی (۱۷۶۲-۱۷۰۳)، شیخ احمد سرهندی (۱۶۲۴-۱۵۶۲)، سید احمد خان دهلوی (۱۸۹۸- ۱۸۱۷) معروف به سرسید، بانی دانشگاه اسلامی علیگر، محمد اقبال (۱۹۳۸-۱۸۷۳) و محمد علی جناح ، با قوت ها و ضعف های خود سربرآوردند. شاه ولی الله در برابر مبارزه طلبی روشنفکران هندی، گامی انقلابی برداشت و برای درک بهتر از قرآن شریف، آن را به فارسی ترجمه کرد. گام های بعدی را سرسید برداشت. به هنگام شورش علیه نیروهای دولتی استعمار، تحلیلی دقیق و مؤثر از موجبات شورش نوشت و منتشر ساخت. تجربه او را متقاعد ساخته بود که اگر اسلام در هند قصد اقامت دایمی دارد، باید همیشه با کیش هندو تفاوت داشته باشد. او بر وجه مشترک اندیشه های بنیادین اسلام و مسیحیت و میراث مشترک آن دو از یهود و سنت آشنایی با فرهنگ یونانی تأکید می کرد. وی می گفت باید کاربردهای عملی دانش غربی را فراگرفت زیرا در هردو نظام روشنفکری اسلام و مسیحیت، اساس بر وحی و عقل نهاده شده است (اسپیر ۱۳۸۷: ۳۱۳). سرسید در ۱۸۷۸ به عضویت شورای قانونگذاری نایب السلطنه درآمد و به

هنگام مرگ (۱۸۹۸) پیشوای بی رقیب جامعه ی مسلمانان هند بود. موضع او بر این بنیاد استوار بود که اسلام با اندیشه های غربی می تواند کنار بیاید و جوانان مسلمان باید آموزش و پرورش غربی را تجربه کنند تا مقام اجتماعی سزاوار خود را در جامعه به دست آورند. با این هدف بود که دانشگاه اسلامی علیگر را در ۱۸۷۵ تاسیس و آن را به مرکز شناخته شده تجدد اسلامی تبدیل کرد. نهضتی که وی بنیان نهاد هنوز در اوایل کاربود که با مبارزه طلبی کنگره ملی هندوان روبرو شد. به نظر می رسد که تصمیم سرسید، برای دوری جستن از کنگره، نخستین گام در راستای بوجود آمدن پاکستان را فراهم آورد. (همان).

وی معتقد بود که معنای دمکراسی، حکومت اکثریت مردم است و حکومت اکثریت مردم در هند ، معنایش حکومت هندوها خواهد بود؛ بنابراین مسلمانان باید خود را آماده و مهیا سازند تا در اداره کشور جایی متناسب با جمعیت خود پیدا کنند. قطعا از این پارادایم، تعبیری برای به وجود آمدن دولتی مستقل برای مسلمانان مستفاد نمی شود؛ در این رابطه در جای خود سخن خواهیم گفت. از این طرز نگرش و بخصوص وقتی که بنگال تجزیه شد، مسلمانان بشدت تکان خوردند. موجب آن، فرایندی شد که باید هر گامی که در راه تدوین قانون اساسی هند برداشته می شد، مسلمانان خواستار تضمین های قانونی بیشتری می شدند و برای حوزه های انتخاباتی جداگانه تلاش می کردند. سرانجام در ۱۹۰۶ نایب السلطنه هند، لرد مینتو هنگام مذاکره با نمایندگان مسلمانان این خواسته ی آنان را پذیرفت و مقرر شد مسلمانان حوزه های انتخابیه جداگانه داشته باشند.

جنگ اول جهانی – اما- ظاهرا باعث دلسردی انگلیسی ها از مسلمانان شد. علت آن ورود عثمانی و دربار خلافت به جنگ به طرفداری از آلمان بود. در هند این تصور وجود داشت که خلیفه مسلمانان، سلطان عثمانی است. از وضع موجود، رهبر هندوها بال گانگادار تیلک (۱۹۲۰-۱۸۵۶) سود برد و رهبران مسلمانان را به سوی عضویت در کنگره فراخواند. وی در پیمان نامه لکهنو با مسلمانان (۱۹۱۶)، حق داشتن حوزه های

انتخابیه مجزا را برای آنان قانونی اعلام کرد. در نتیجه مسلمانان در نخستین مبارزه عدم همکاری با دولت، که توسط گاندی پیشنهاد شده بود، شرکت کردند. این مهم موجب به وجود آمدن احساس برادری میان مسلمانان و هندوها شد، اما وقتی نهضت مقاومت با شکست مواجه شد، دوباره ترس و هراس در مسلمانان قوت گرفت و درگیری های پراکنده میان هندوها و مسلمانان مجددا روی داد. رهبران مسلمانان، بویژه محمد علی جناح که خواهان همکاری با کنگره بود، روز به روز در موقعیت دشوارتری قرار گرفتند. اما دوازده سال بعد از پیمان لکهنو، وقتی که در قانون پیشنهادی ۱۹۲۸ کنگره، موضوع حوزه های انتخابیه جداگانه برای مسلمانان رد شد، درد کهنه مسلمانان از سر گرفته شد. آنان این بار، هم از هندوها و هم از انگلیسی ها بشدت متنفر شدند. در عوض در ۳۱-۱۹۳۰ با تحریم شرکت در نهضت عدم همکاری، موجبات نگرانی سران کنگره را فراهم ساختند. مسلمانان در این برهه تنها مانده بودند و این احساس که اگر بعد از استقلال هند، جایگاهی نداشته باشند یا به عنوان شهروند دست دوم به حساب آیند، آنان را بشدت آزار می داد. آنان حتی در میان خود دچار اختلاف و دو دستگی شده بودند و با بیم و هراس به آینده می نگریستند. در چنین لحظه ی حساسی بود (۱۹۳۰) که اقبال به میدان آمد و به صراحت ناحیه شمال غربی را جهت میهن مستقلی برای جوامع مسلمان هند پیشنهاد کرد. او با اشعار مؤثر و نوشته های فلسفی و نطق های آتشین، برای اسلام نوین چنان ایدئولوژی پیشنهاد کرد که به مراتب سرزنده تر و پذیرفتنی تر از غرب گرایی و انگلیس خواهی از رمق افتاده و مرده رهبران پیشین بود. پیشنهاد او اسلامی زنده و متکی به خود و با تاکید بر فرهنگ خودی بود. او معتقد بود اسلام دینی زنده است و رمز آن صعود و تعالی روح انسانی به سوی معراج آزادی از طریق کار و کوشش دایمی است. وی می گفت:

باد بهاران وزید/ مرغ نوا آفرید/ لاله گریبان درید/ حسن گل تازه چید/ عشق غم نو خرید/ خیز که در باغ و راغ/ قافله گل رسید. (ابتال :پیام مشرق ۱۹۹۲: ۲۴۹)

وی معتقد بود غرب تا خرخره غرق در مادیات است و دیر یا زود در آتش شیطانی اختراعات خود خواهد سوخت. (شاهد ۱۹۸۲ :۱۱۹-۱۱۷)

پیام های او آنچنان نیرویی در جوامع مسلمان ایجاد کرد که به زودی سبب قوت قلب و اعتماد به نفس همگان شد و آنان را آماده ساخت تا در مبارزه سختی که در پیش رو دارند، شرکت کنند. هرچه زمان می گذشت، این اندیشه قوت می گرفت که مسلمانان اینک صاحب نظر و توانمند شده اند و در اظهار آن و پای بندی به عقیده و ایدئولوژی اسلامی، نه تنها آن حس تنهایی و غربت را ندارند که مصمم تر از همیشه در حال اجرای نقش تاریخی جدید خود هستند. ابداع اصطلاح "پاکستان" برای کشوری اسلامی و مستقل، بذر کوچکی بود که با پیام های بلند اقبال همسویی یافت و در ۱۹۳۵ به شعار اصلی مسلمانان هند تبدیل شد.

اکنون مسلمانان هند به رهبری سیاسی و توانا نیاز داشتند تا این شعار را تحقق بخشد. محمد علی جناح "حقوقدان تربیت شده در غرب و آداب دان اهل بمبئی که مدت ها کوشیده بود تا موجبات همکاری میان مسلمانان و کنگره را فراهم سازد" (اسپیر، ۱۳۸۷: ۳۱۷)، رهبری مسلمانان را در دست گرفت و به کنگره اعلام کرد با ائتلاف با وزرای کنگره حاضر است با آنان همکاری نماید. (Kulke and Rothermund ۱۹۹۸: ۲۶۴) کنگره که در ۱۹۳۷ در شش ایالت اکثریت مطلق پیدا کرده بود، پیشنهاد جناح را نپذیرفت و این ضربه مهلکی بر جناح وارد آورد. جناح از آن تاریخ دیگر به سران کنگره اعتماد نکرد و تنها بر قدرت میلیونی مسلمانان تکیه نمود و نظریه دو ملت جداگانه را بشدت تبلیغ کرد. (Aslam Sayed ۹۹۵: ۳۵) اقبال که با عشق و علاقه ی زایدالوصفی به دنبال حکومتی اسلامی در سرزمین پاکستان برای مسلمانان بود، در تمام آن مدت همدوش و یاور جناح فعالیت می کرد. وی، به همراه جناح، معتقد بود که هند اسلامی کشوری مستقل است که هیچگاه زیر بار فرمانروایی هندوان نخواهد رفت. او برای توده های مسلمان از خطر ملی گرایی هندوها و تحریکات آنان سخن می راندااما اجل، مهلتش نداد تا سال ۱۹۴۰ را – که

اعلام استقلال پاکستان رسمی و علنی شد- به چشم ببینند و شاهد تحقق بزرگترین آرزویش برای امت اسلامی باشد. وی در ۱۹۳۸ جان به جان آفرین تسلیم کرد. (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۰: ۲۳۶- ۲۳۲و فراقی ۱۳۷۸ :۵۱ -۵۰)

نهضت عظیمی که به پایمردی او و سایر رهبران مسلمانان هند در راه استقلال ملی به حرکت درآمده بود، اکنون بزرگترین متفکر و ایدئولوگ خود را از دست داده بود.

نقد؛ تجزیه و تحلیل

در مروری بسیار فشرده و کوتاه از تاریخ جوامع مسلمان شبه قاره، از زمان درگذشت اورنگ زیب (۱۶۹۷) تا شروع فعالیت رسمی اقبال در نهضت جدایی طلبانه مسلمانان (۱۹۳۰)، نشان دادیم که همواره دو عامل در سرنوشت مسلمانان هند دخیل بود: ۱) ضعف انسجام و اتحاد ناشی از عدم رهبری مناسب، ۲) نبود ایدئولوژی نو.

اکثرجمعیت مسلمانان هند را، پس از قدرت گرفتن دولت استعمار، قشر فقیر و روستایی هند تشکیل می داد که پیوسته اسیر نظام فئودالیته ی هند و وابستگان به زمین بودند. از این جهت به دست آوردن آب و نان دغدغه ی اصلی آنان بود. هر زمان که صاحبان زمین برای حفظ منافع حاکم، روی به درباری می نهادند، این قشر وابسته مجبور به تبعیت از دستورات ارباب بودند. اینان به دلیل راه اندازی شورش در ۱۸۱۸ علیه قدرت بریتانیا در هند، از تمام حقوق قانونی و مالکیت های خود محروم شدند و زندگی سخت و دردناکی یافتند. سپس سال ها فرزندان آنان از نعمت خواندن و نوشتن جدا نگهداشته شدند. وضعیت آنان به گونه یی شده بود که مجبور بودند به دنبال تیولداران و صاحبان اصلی خود هر زمان که منافع آنان اجازه می داد به صف موافقان یا مخالفان نیروهای انگلیسی به خیابان ها کشانده شوند. بارها و بارها در آتش فتنه ی رهبران استبداد و استعمار و استثمار در نزاع های خانگی و برادرکشی سوختند. بدیهی است که از آب گل آلود، پیر استعمار بیشترین ماهی را گرفت.

خواب آلودگی قشر عظیم مسلمانان گویا پایانی نداشت. جایی که رهبران خود نیز در کشاکش حفظ منافع خود بر سر جان رعایای خود معامله می کردند و گاه با رهبران کنگره و زمانی با نایب السلطنه دست اتحاد می دادند، جوامع مسلمان را اشتیاقی به تحریک نبود. بی شک، نا آگاهی اجتماعی مسلمانان و نداشتن دانش کافی در خصوص حقوق قانونی خود، آنان را به قبول وضع موجود عادت داده بود. رهبرانی را هم که برشمردیم، به دلیل نداشتن تسلط کافی به اندیشه ها و معارف اسلامی نوگرا، در نهایت به بیراهه رفتند و نتوانستند از نیروی بالقوه ی جامعه مسلمانان هند بهره مند شوند. نهضت هایی که تحت رهبری اشخاصی مانند شیخ احمد سرهندی، شاه ولی الله، سید احمد بریلیوی (۱۸۲۹-۱۷۸۵)، شیخ کرامت الله، میرزا غلام احمد (۱۹۰۸-۱۸۳۸)، سرسید احمد خان دهلوی به وجود آمدند، نتوانستند در انسجام و بیداری این جوامع قاطعانه مؤثر باشند. شاه ولی الله در برابر مبارزه طلبی روشنفکران هندی ابراز داشت که صوفی بودن با اسلام ناب منافات ندارد. با این نگرش در نهضت وی دو شاخه به وجود آمد: یکی نهضتی مبارز و سختگیر که با نام "وهابی" شهرت یافت و سید احمد بریلیوی (برزگر،۱۳۸۰: ۱۱۲) بعدها مروج اصلی آن شد و دیگری شاخه ای مسالمت جو و اصلاح طلب شد که فقط سعی کرد مسلمانان را از اجرای مراسم هندویی باز دارد. شیخ کرامت الله از پیشوایان این گروه بود. میرزا غلام احمد نهضت احمدیه را بنیان نهاد (برزگر، ۱۳۸۰: ۱۱۳) که بعد ها با نام قادیانی به انحراف کشانده شد. سید احمد خان دهلوی که در خدمت قضایی انگلیسی ها درآمده بود، نهضت تجدد طلبی را پایه گذاشت. گرچه با ایجاد دانشگاه اسلامی علیگر، خدمات بزرگی به جوانان مسلمان هند کرد، ولی در پندار او راه رهایی جوامع مسلمان هند از طریق دانستن دانش غربی می گذشت. او اطمینان یافته بود که انگلیسی ها در شبه قاره ماندگارند و از این رو معتقد بود نمی توان برتری آنان را به مبارزه طلبید و باید در راه آشنایی مسیحیان و مسلمانان با یکدیگر و زدودن دشمنی ها کوشید. سرسید اسلام و طبیعت را یکی می دانست و بر این باور بود که دین حقیقی عبارت است از ایمان به خدای یکتا(

Robinson ۱۹۸۹: ۳۵۲-۳۵۵)؛ از این جهت همه کسانی که این اصل یکتایی را قبول دارند، مسلمان هستند هر چند در کرده های دینی و دیگر آیین های خود با یکدیگر اختلاف داشته باشند. (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۰: ۲۳۵-۲۳۳). قطعا این نگرش با اعتقادات جوامع مسلمان و تازه بیدار شده هند در تضاد بود و نمی توانست آن قشر عظیم و متعصب را در پشت سر چنین رهبری ردیف کند.

جوامع مسلمان هند در اوایل سده بیستم که فراز و نشیب های بسیاری در طول دو قرن پشت سرنهاده بودند، اینک به سختی نیازمند رهبری خلاق با تعریفی درست از ایدئولوژی اسلامی بودند. همان گونه که برشمردیم، عامل نخست نتوانست آنان را در زیر یک شعار واحد متحد و منسجم کند. عامل دوم نیز، به دلیل برداشت و تفاسیر شخصی متفاوت رهبران از اسلام، هنوز ضعف عمده بود. بدیهی است که کنگره از یک سو و نایب السلطنه ی هند از سوی دیگر، در تضعیف مسلمانان و پاشیدن تخم نفاق در میان آنان لحظه ای فروگذار نبودند.

نخستین جنبش کارگری در ۱۸۷۷ در یکی از کارخانه های نساجی شهر ناگپور در هند مرکزی رخ داد. ماهیت این جنبش، ضد استعماری و ضد سرمایه داری و با اندیشه سوسیالیستی بود که بعدها در شهرهای بزرگتر هند مانند بمبئی، پونا، کلکته و داکا منجر به تشکیل سازمان ها و اتحادیه های کارگری شد. طبیعی بود که ماهیت این سازمانها و اتحادیه ها با مشی جوامع مسلمان هند فرق می کرد و آن سازمان ها و اتحادیه ها نمی توانستند در راستای اهداف مسلمانان گام بردارند. در ۱۸۸۵ نخستین کنگره ملی با تشکیل نخستین کنفرانس در بمبئی شکل گرفت. در سال های پس از آن، سازمان های فرهنگی مسلمان نیز برای مقابله با فعالیت های ناسیونالیستی هندوها و با حمایت مؤثر بریتانیا فعالیت های خود را افزایش دادند و در نتیجه زمینه ی برخوردهای هندوها و مسلمانان در درون جنبش ملی هند فراهم شد. از همین سال است که نیروهای نایب السلطنه بریتانیا در اجرای سیاست تفرقه بیانداز و حکومت کن به شعله ور ساختن آتش خصومت میان هندوها و مسلمانان روی آوردند. آنان موفق شدند در بمبئی میان

دو جامعه مسلمان و هندو درگیری ایجاد کنند که این درگیری برای هر دو طرف تلفات عظیمی دربر داشت.

در اواخر سده ی نوزدهم، وضع سیاسی هند بغرنج شد، در حالی که هنوز جوامع مسلمان در اندیشه رفع آن دو عامل مهم بودند. به نظر می رسد در صورتی که رهبران جوامع مسلمان هند درک درستی از رفتار و سیاست بریتانیا می داشتند و از نیروی انقلابی و سازنده اسلام آگاه بودند، چه بسا از خونریزی و برادر کشی مسلمانان و هندوها جلوگیری می کردند و حداقل یک سده زودتر هند به استقلال می رسید و کشوری اسلامی با شرایط بهتر به وجود می آمد.

به هر حال در اوایل سده بیستم، اقبال با درک درست از اسلام و امت اسلامی، به بهترین نحو از ایدئولوژی انسان ساز اسلام بهره جست (Ikram ۱۹۹۵: ۴۸۱) و زخم فروخورده و کهنه مسلمانان هند را التیام بخشید. برتری اقبال نسبت به رهبران پیش از او را در چند عبارت می توان خلاصه کرد.

۱- درک درست اقبال از شرایط موجود؛

۲- اشراف به قدرت عظیم امت اسلامی در جامعه ی استعمارزده هند؛

۳- اعتقاد محکم به اسلام به عنوان ایدئولوژی برتر در برابر نظام هندویی؛

۴- الهام از قرآن مجید به عنوان کتاب هدایت انسان ها.

با تأکید به این موارد بود که اقبال، نور امید در دل میلون ها مسلمان هندی افکند و آنان را برای جامعه ی آینده آماده کرد.

نهرو در این خصوص می نویسد:"هر چند که روحیات توده های مسلمان و طبقات متوسط ایشان که در حال رشد بودند اصولا بر اثر تحولات طبیعی حوادث شکل می گرفت اما سر محمد اقبال هم نقشی مهم اجرا می کرد و مخصوصا در اذهان نسل جوانتر تأثیر زیاد داشت. ولی توده های مردم کمتر تحت تأثیر او قرار می گرفتند." (نهرو، ۱۳۵۰: ۵۸۰) وی معتقد بود:"محبوبیت او [اقبال] به خاطر زیبایی اشعارش بود، اما بیشتر به خاطر آن بود که توانست در موقعی که ذهن مسلمانان در

جستجوی لنگری بود که خود را به آن بیاویزد این نیاز را به صورتی تأمین کند." (همان: ۵۸۱)

نتیجه

تاریخ شبه قاره هند، از ورود پرتغالی ها تا شروع تشکیل کمپانی هند شرقی بریتانیا، دستخوش تحولات و حوادث بیشماری قرار گرفت و در نتیجه:

۱. هند وحدت و یکپارچگی ملی خود را از دست داد و آرام آرام هندی ها به صورت نیروهای منفعل و مأیوسی درآمدند؛

۲. نیروهای استعماری با خشونت و بی رحمی تمام به بهره کشی و غارت منابع ملی و ذخایر ارزی شبه قاره پرداختند به گونه ای که اقتصاد شکست خورده و فرو ریخته ی بریتانیا در سده ی بیستم با موجودی طلا ها و پول های نذورات هندی ها در معابد و ذخیره پولی آنها در خانه ها، مجددا رونق گرفت و رشد کرد؛

۳. هردو جوامع هندو و مسلمان به دلیل ضعف و غفلت رهبران خود از استعمار بشدت سیلی خوردند و تحقیر شدند؛

۴. هر دو جوامع هندو و مسلمان در طول دو قرن تحت ستم، سال ها از رشد و بالندگی علمی و فرهنگی عقب ماندند؛

۵. وجود رهبران برجسته در نیمه ی اول قرن بیستم، باعث انسجام و اتحاد هر دو جامعه شد و تلاش جمعی آنان هر چند با دو مشی متفاوت و دو هدف گونه گون- منجر به استقلال هند و شکست نیروهای استعماری شد؛

۶. ایدئولوژی اسلامی و برداشت درست از فرهنگ خودی با هدایت اقبال موجب پیروزی امت اسلامی و گردآمدن آنان زیر لوای حکومتی مستقل در کشور جدیدالتأسیس پاکستان شد.

منابع

۱- آنتونووا، ک و دیگران (۱۳۶۱) **تاریخ نوین هند**، ترجمه پرویز علوی، تهران: نشر بین الملل.

۲- اسپیر، پرسیوال (۱۳۸۷) **تاریخ هند**، ج۲، ترجمه همایون صنفتی زاده، قم: نشر ادیان.

۳- اقبال شاهد، محمد(۱۳۷۲) **"اقبال اور عرشی (اردو)"**، فصلنامه دانش، شماره ۳۴، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، صص ۱۶۱-۱۵۵.

۴- اقبال، علامه محمد (۱۹۹۲) **پیام مشرق**، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

۵- اکرام، محمد اکرم شاه (۱۳۷۶) **" نظری به اندیشه های اقبال، حافظ و گوته"**، فصلنامه دانش، شماره ۵۰، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، صص ۱۳۸-۱۳۱.

۶- برزگر(۱۳۸۰،) **"احمد خان دهلوی"**، دانشنامه ادب فارسی در شبه قاره، به کوشش حسن انوشه، ج۴، بخش یکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۱۱۲-۱۱۰.

۷- "احمد رای بریلوی"، **دانشنامه ادب فارسی در شبه قاره**، به کوشش حسن انوشه، ج۴، بخش یکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۱۱۴-۱۱۲.

۸- چوهدری، محمد شریف (۱۳۷۱) **"اقبال پرچمدار وحدت اسلامی"**، فصلنامه دانش، شماره ۳۱، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، صص ۱۰۲-۹۱.

۹- شاهد، محمد حنیف (۱۹۸۲) **مفکر پاکستان**، (اردو)، لاهور: مکتبه لاهور.

۱۰- فراقی تحسین(۱۳۷۸) **هجوم تمدن غربی وتفکراقبال**، ترجمه علی بیات ، فصلنامه دانش ، شماره ۵۹- ۵۸ ، اسلام آباد : مرکزتحقیقات فارسی ایران پاکستان ، مصر۵۲- ۰۴۱

۱۱- کی کیم، کو و دیگران (۱۳۷۲) **تاریخ جنوب شرقی**، جنوب و شرق آسیا، ترجمه علی درویش، مشهد: آستان قدس رضوی.

۱۲- نهرو، جواهر لعل (۱۳۵۰) کشف هند، ج۲، ترجمه محمود تفضلی، تهران: امیرکبیر.

۱۳- نهرو، جواهر لعل (۱۳۶۱) **نگاهی به تاریخ جهان**، ج۳، ترجمه محمود تفضلی، تهران: امیرکبیر.

۱۴- هاشمی، محموده (۱۳۷۶) **"اقبال شناسان نامدار ایرانی"**، فصلنامه دانش، شماره ۵۰، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، صص ۱۰۸-۱۰۱.

۱۵- Aslam Syed, Muhammad (۱۹۹۵), **Islam And Democracy In Pakistan**, Edt., Islamabad: National Institute of Historical and Cultural Research.

۱۶- Ikram, S.M. (۱۹۹۵), **Muslim Rule In India And Pakistan**, Karachi: Student,s Books AID.

۱۷- Kulke, Hermann and Rothermund, Dietmar (۱۹۹۸), **History of India**, ۳rd Edition, London: Guildford and King,s Lynn.

۱۸- Robinson, Francis (۱۹۸۹), **The Cambridge Encyclopedia of India, Etd.**, Cambridge: Cambridge University Press.

دکتر نرکس جابری نسب

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب

خیال در آیینه شعر اقبال

چکیده

قبال آخرین شاعر بزرگ و توانایی است که در شبه قاره‌ی هندوستان، زبان به شعر پارسی ود و بر همه استادان مقدم بر خود در آن سامان پیشی گرفت. علو فکر و رقت خیال و کی اندیشه ها و تنوع احساسات و افکار او بحق شایسته تحسین و اعجاب است. در این ه به نشان دادن زیبایی‌های حاصل از زیبایی‌های لفظی و معنوی در دیوان اقبال لاهوری اخته شده است. اقبال برای به کمال رساندن شعر خود تلاش بسیار کرده است و معانی، صور ل و مفاهیم تازه ای را جسته است تا آنجا که توانست در حوزه مفاهیم و مضامین شعر خود ع ایجاد کند. توجه خاص اقبال به صنایع مختلف بدیعی در شعر به حدی است که کمتر بیتی شعار وی خالی از نقش و نگار صنایع می باشد. وی در سخن نیرومند و در کاربرد الفاظ و ایع توانا و چیره دست بود.

واژگان کلیدی : خیال، صنایع بدیعی، زیباییهای لفظی، زیباییهای معنوی.

مقدمه

اقبال شاعر، متفکّر، عارف و فیلسوف پاکستان، بدون تردید یکی از نوابغ دوران اخیر به شمار می آید. به زبان اردو سخن می‌گفت، به لاتین می‌نوشت و به فارسی شعر می‌سرود ، هم در فلسفه کرسی استادی داشت و هم در علم اقتصاد و هم در سیاست حرفی برای گفتن داشت، همه اینها از او متفکری جامع نگر به وجود آورده بود.

ذوق شعری که در اقبال لاهوری موج می زد، با راهنمایی یکی از دوستان پدرش به نام «سید میرحسن، شمس العلماء» که استاد نظم شعر بود، مضاعف شد. در ابتدا اشعاری که می سرود به زبان پنجابی بود، که پس از مدتی در کوچه و خیابان‌های شهرش رایج و ورد زبان‌ها می شد. سرانجام، آرزوی وحدت مسلمانان او را به شاعری کشانید (بهداروند،۱۳۸۲: ص۳۴) و از آنجا که زبان فارسی را نقطه ارتباطی بین مسلمانان ایران و شبه قاره می دید به نوشتن شعر به زبان فارسی روی آورد.

قوت دین از مقام وحدت است　　　وحدت ار مشهود گردد ملت است

(اقبال،۱۳۸۲: ۵۴۲).

اقبال شیفته‌ی زبان و ادبیات فارسی بود، هر چند که هرگز به ایران نیامد، اما با خواندن آثار ادبیات فارسی، زبان فارسی را برای بیان آرا و افکار خود برگزید و آثاری جاودانه به زبان فارسی پدید آورد. اشعار فارسی و حتی اشعار اردوی او سرشار از مفاهیم عالی عرفانی، فلسفی، انسانی و اجتماعی است. وی «زبان فارسی را در شبه قاره، دیگر بار به عنوان زبان ادبی جان بخشید و شمع نیمه جان زبان فارسی را دیگر بار برافروخت.» (محمود،۱۳۸۰: ۴۱۵).

اقبال شاعر را بیننده‌ی اسرار شعر دانسته و شعر را دگرگون ساز شخصیت انسانی تلقی می نماید. به نظر او شاعر وظیفه دارد از نیش زندگی نوشینه سازی کند و شعر و زندگی پیوندی همه جانبه دارند.

«شعر مانند علم، تفسیر و ترجمه‌ی امور این جهان است، اما تفسیری که علم می کند هرگز آن لطیفه‌ی نهانی را که شعر برای ما آشکار می کند، در بر ندارد. زیرا تفسیر و ترجمه‌ی علم، فقط با یکی از قوای نفسانی مربوط است در حالی که شعر با همه قوا سروکار دارد. در واقع شعر، سازمان تولید آوای پر هیجانی است که آواز طبیعت و آواز آدمی و آواز رخدادها به هم آمیخته است و تا روزی که این آوازهای سه گانه شنیده می شود، این سازمانِ تولیدِ آوا از نغمه سرایی و شورانگیزی باز نخواهد ایستاد.» (رهنمای خرمی، ۱۳۸۵: ۳۹)

«آنچه که در شعر قابل توجه است، ساخت هنری اثر و بافت در هم تنیده شکل و محتواست که به عنوان یک کل دارای انسجام، پیکره و ساختار اثر ادبی را می سازد و بیرون از این ساختار، شعر، شکل نمی پذیرد و اصولاً مصداق شعر، چیزی جدای از یک بافت کلی نیست. به نظر می رسد آنچه موجب خلق دوباره اثر در ذهن خواننده می شود، هم، چیزی غیر از ساخت شعر نیست.» (خلیلی جهانتیغ، ۱۳۸۱: ۶۹)

ادبیات هر ملتی در مسیر و گذر خود طی اعصار، دستخوش تغییر و تحولات گوناگونی از لحاظ محتوا، لفظ و سبک بیان می شود. این تغییرات در نتیجه تحولات جامعه، تغییر نگرش و بینش و دانش ایجاد می گردد و به هنرمند نگاهی خاص و دیدی تازه به جهان پیرامون و درون خود می دهد.

بنابراین روش خاص از بیان افکار با به کار گیری الفاظ مَناسب و در قالب مناسب آن به وجود می آید، که منجر به پیدایش سبک‌های مختلف در ادوار زمانی متفاوت در

ادبیات جهان می شود. این می تواند توجیه کننده‌ی وجود سبک‌های شعری باشد، که هر کدام نوعی زمینه‌ی مشترک ادبی، لفظی و محتوایی دارند.

سبک‌های متفاوت به تناسب اوضاع و احوال زمانه است. پیدایش سبک جدید امری ناگهانی نیست؛ بلکه تغییری تدریجی و آرام در ادبیات است. بذری که سال‌ها قبل از به ثمر نشستن به دست ادیبان و هنرمندان در دل آثار ادبی کاشته می شود.

اقبال به استقبال شعرای متقدم می شتابد، شعرای سبک عراقی بخصوص حافظ (اکرم،۱۹۷۰: ۹۹) . و سپس مولوی را پیروی کرده و مجموعه‌ی بزرگی از غزلیات خود را در جواب آنها سروده است و گاه خود در اشعارش اشاره به پیروی از حافظ می کند.

تنم گلی ز خیابان جنت کشمیر دل از حریم حجاز و نوا ز شیراز است

(اقبال ،۱۳۴۳: ۲۵۵)

بعد از حافظ در غزلسرایی از مولوی استقبال شایانی کرده است اگر چه عده‌ی معدود غزلیات را در جواب او سروده است، ولی سبک بیان و شوریدگی و احساس آتشین که خاصه‌ی غزل‌های مولوی است در یک قسمت مهم اشعار او یافت می شود، سپس از سعدی و عراقی و جامی نیز تا حدی استقبال نموده است. در سبک خراسانی از منوچهری و ناصر خسرو علوی کمی متأثر است و در بعضی از غزل‌های خود از نظیری نیشابوری تقلید نموده است. از شعرای دیگری که مورد توجه اقبال قرار گرفتند می توان عرفی شیرازی و غالب دهلوی را نام برد. «هر دو جنبه فلسفه و حکمت را در شعر خود رعایت نموده اند و فلسفه‌ی آنها عبارت بوده است از شخصیت رومی که اقبال آن را به صورت مخصوص در آورده و به نام «فلسفه‌ی خودی» خوانده است.» (اکرم،۱۹۷۰: ۱۰۰)

گهی شعر عراقی را بخوانم گهی جامی زند آتش به جانم

ندانم گرچه آهنگ عرب را شریک نغمـــه های ساربانم

(اقبال ،۱۳۴۳: ۴۴۰)

سادگی و روانی و کاربرد تشبیهات و استعارات ساده را از سبک خراسانی، رنگارنگی کلام و آوردن صنایع لفظی و معنوی را از سبک عراقی و ظرافت و مضمون آفرینی و

نکته سنجی را از سبک هندی وام گرفته است. با آنکه اقبال در سبک‌های خراسانی و عراقی و هندی طبع آزمایی کرده ولی نه در لفظ و نه در معنی دنباله رو و مقلد کسی نبوده است. هر چند که «در سخن او جزالت و انسجام سبک خراسانی و صلابت سبک عراقی و مضمون تراشی و نازک کاری و نکته یابی سبک هندی به چشم می خورد.» (حاکمی والا،۱۳۶۵: ۲۶۵) با وصف این او غزلیات زیادی دارد که صرفاً آفریده‌ی طبع او می باشد.

اقبال آخرین غزلسرای فارسی قرن حاضر در شبه قاره هند است. (انصاری،۲۰۰۵: ۱) وی در شعر فارسی سبک و مکتب جدیدی بوجود آورد که باید آن را «سبک اقبال» نامید. چیزی که سبک مخصوص اقبال را به بوجود آورده است، تازه فکری و ترکیب اصطلاحات جدید و نفوذ افکار و طرز بیان متفکران مغرب می باشد، بدون اینکه روحیه‌ی مشرق را از دست بدهد. (حاکمی والا،۱۳۶۵: ۲۶۴).

ز شعر دلکش اقبال می توان دریافت　　　که درس فلسفه می داد و عاشقی ورزید

(اقبال،۱۳۴۳: ۲۴۸).

با این وجود، سبکی که اقبال بنیان گذاشت فقط مختصّ خود اوست.اقبال شاعریست آگاه به مسایل اجتماعی روز، آگاه به دین و فلسفه و سیاست، در عین حالی که زبان ادبیش آمیخته با انواع صنعت‌ها، بدایع و ظرافت‌های هنر کلامی است. در هر یک از انواع شعری که وارد می‌شود نکته‌ای ظریف نیز بیان می‌کند.

در آثار اقبال تقریباً انواع مختلف شعر و قالب‌های مختلف مانند غزل و مثنوی و رباعی و قطعه و مسمط و ترکیب بند و مستزاد و قصیده نیز یافت می شود. علاوه بر آن به سلیقه‌ی خویش در بعضی موارد تصرفات و تغییراتی نیز داشته است. به‌طور مثال «وی در غزل خود را ملزم به آوردن تخلص نکرده است.» (حاکمی والا،۱۳۶۵: ۲۶۵) بیان مسایل فلسفی و حکمی او را به مثنوی گویی وادار نمود، درّ حالی که «طبع سرشار و آهنگ پرور وی به غزل بیشتر متمایل بود.» (اکرم،۱۹۷۰: ۹۸)

اقبال راه نوآوری در موضوعات را در دو میدان پیمود: یکی وسعت بخشیدن به موضوعات گذشته و دگرگون کردن آنها و دیگر، ابتکار موضوعات جدید. مضمون در حقیقت مجموعه ای از تصاویر بکر و صحنه های پیچیده و دور از ذهن تراوش یافته از عاطفه و اندیشه در تحلیل دقیق و نقش آفرین شاعر است که به صورتی هنرمندانه و به گونه ای ملموس و محسوس در زبان شعر جاری می شود. دیوان شعر اقبال سَرشار از گوهر مضمون نو، نشأت گرفته از نیروی تخیل باریک نگر و قریحه ای زاینده است.

حق گرایی و باطل ستیزی مقوله ای نیست که نمود آن را بتوان در صحنه های نبرد و میدان جنگ یافت، بلکه تفکر و اندیشه – اگر ریشه دار و عمیق باشد و در ادبیات تجلی یابد- خود به صحنه‌ی مبارزه ای مبدل می گردد. که تأثیر آن در رسوا کردن چهره‌ی باطل بیش از سرنیزه و شمشیر است. شاعرانی که راه مبارزه را نه به یاری شمشیر که به یاری شعر و افکار متبلور در آن پیمودند، سلاح شان شعر بود و صحنه مبارزه برای آنها صفحات کاغذ بود. آنها تیزی زبان را برنده تر از تیزی شمشیر می دیدند.

در میان ابن شاعران اقبال در تاریخِ آمیخته از سیاهی و سفیدی دورانِ خود، تاریخ سیاه و مملو از حق کشی ها و تاریخ سفید رشد و شکوفایی ادب و شعر، در کوچه های خلوتِ مبارزه علیه ظلم و استعمار، به پا خواست و قلم در دست گرفت و ظلم و ستم حاکمان عصر را محکوم کرد. او به پیروی از پیامبر خود، عامل برتری بین مردم را تقوی می دانست و بر این اعتقاد بود که اَلمُلکُ یَبقَی مَعَ الکُفرِ وَ لا یَبقَی مَعَ الظُلمِ. پس با شعر خود به بیداری و آگاهی مردم می پردازد و برای رسیدن به این هدف اسرار خودی و رموز بیخودی را می سراید.

اشک من از چشم نرگس خواب شست	سبزه از هنگامه ام بیدار رست
باغبان زور کلامم آزمود	مصرعی کارید و شمشیری درود

(اقبال،۱۳۴۳: ۵)

تو خودی از بی خودی نشناختی	خویش را اندر گمان انداختی

(همان: ۵۹)

ابداع مضامین تازه زاییده‌ی نیروی خیال است، اقبال از تجارب و خاطرات گذشته تصاویرتازه می آفریند، خیال وی نیز از مشاهده‌ی مناظر و اشیا، ذهن و احساس او را به صور گوناگون برمی انگیزد و شاعر را به عالم اندیشه ها و عواطف مختلف می کشاند. « اقبال غزل را از تنگنای مضامین کهنه و فرسوده در آورد و دامنه اش را با افکار روشن و صریح که برای زندگی روزانه مفید باشد، توسعه داد.» (اکرم،۱۹۷۰: ۱۰۳)

آنچه که از لابلای اشعار اقبال برمی آید؛ آن است که در خلق مضامین نو و تجسم بخشیدن به معانی رنگین و مصوَر ساختن افکار رقیق در قالب الفاظ توانایی خاصی داشت. پایه و رکن اصلی شعر و منشأ گیرایی اشعار وی، طراوت سروده های وی است.

«اقبال در شعر خود علاوه بر مضامین عشقی و احساسات پر شور قلبی، افکار عمیق فلسفه و تصوف و عرفان و غیر آن را با اعجاز خاصی بیان نموده است.» به گونه ای که در دل خواننده و شنونده تأثیر به سزایی دارد. (اکرم،۱۹۷۰: ۱۳۲)

لفظ چون از بیت خود بیرون نشست گوهر مضمون به جیب خود شکست

(اقبال،۱۳۴۳: ص۵۹).

«او مضامین و اندیشه های فلسفی را که اغلب آنها برای ذوق انسانی سازگار نیستند در قالب الفاظ دلاویز ریخته که خواننده از شنیدن آنها شوق و اشتیاق و هیجان در خود احساس می کند.» (اکرم،۱۹۷۰: ۱۳۹)

می شود از اغراض عمل عامل و معمول و اسباب و علل

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۲).

وحدت او مستقیم از کثرت است کِثرت اندر وحدت او وحدت است

(همان:۵۹).

طراوت و تازگی معانی یکی دیگر از ویژگی‌های شعر اقبال است. در آثار وی اغلب موضوعاتِ ابتکاری و بدیع به چشم می خورد. تنوّع اندیشه های او نقش‌های نوین و تازه ای را زده است «اقبال با ظرافت تمام شعر را از تنگنای مضامین آن بیرون کشید و باب تازه ای در آن گشود و از اندیشه های خود آن را روشنی بخشید و دامنه‌ی آن را به

حدی گسترش داد که توانست افکار عرفانی و حکم شرق و غرب را به هم پیوسته و به صورتی نو بیان کند.»(اکرم،۱۹۷۰: ۱۵۹)

«اقبال در غزل سعی کرده است شکوه فرهنگ گذشته اسلامی را در مقابل چشم مسلمانان مجسم ساخته و آنها را برای به دست آوردن جلال و عظمت باستانی تشویق نماید و نواهای رفته آن فرهنگ را باز جوید. (همان: ۱۰۳)

یافت موری بر سلیمانی ظفر سطوت آیین پیغمبر نگر
پیش قرآن بنده ومولا یکی است بوریا و مسند دیبا یکی است
(اقبال، ۱۳۴۳: ۷۳).

آنچه در شعر اقبال قابل توجه است نبوغ شاعر و توانایی او در ذکر موضوعاتی بدیع است و وارد شدن در اوزان و قوافی و متنوع کردن قالب‌هاست. او همیشه حرفی برای گفتن دارد. شعر او سرشار از موضوعاتی است که عقاید و باورهایش را در باره‌ی موضوعات مختلف بیان می کند. همین تنوع موضوعات است که به شعر او سبکی خاص بخشیده است.

در دیوانش موضوعات بیشماری می توان یافت، برخی از این موضوعات عبارتند از: آفرینش انسان، تفکر، قدیم چیست؟ محدث کدام است؟، رمز انالحق، پیام شرق و ...

اقبال در باره بهار و زیبایی‌های آن می گوید:

شبنمی بر برگ گل ننشسته ای غنچه هایی از صبا ناخسته ای
صدجوی دشت ومَرغ وکهستان و باغ وراغ گفتند ای بسیط زمین با تو سازگار
(اقبال،۱۳۴۳: ۲۳۷).

خوشا روزگاری خوشا نوبهاری نجوم پَرن رَست از مرغزاری
زمین از بهاران چو بال تذروی ز فواره الماس بار، آبشاری
(همان: ۲۲۸).

و در باره‌ی عشق چنین می گوید:

از محبت جذبه ها گردد بلند ارج می گیرد ازو نا ارجمند

بی محبت زندگی مـــاتم همـــه　　کار و بارش زشت و نامحکم همه
عشق صیقل می زند فرهنگ را　　جـــوهـــر آیینـــه بخشـد سنگ را
اهل دل را سینـــه‌ی سینـا دهد　　بـــا هنـــرمنـــدان یـــد بیضا دهد
(همان: ۱۸۷).

و در باب تفاوت عشق و هوس می گوید:

درعشق و هوسناکی، دانی که تفاوت چیست　　آن تیشه‌ی فرهادی این حیله‌ی پرویزی
(همان:۲۴۹)

ندارد عشق سامانی ولیکن تیشه ای دارد　　خراشد سینه ی کهساروپاک ازخون پرویزاست
(همان: ۱۱۹)

تیشه اگر به سنگ زداین چه مقام گفتگواست　　عشق به دوش می کشد این همه کوهساررا
زافســـون تـــو دریـــا شعلـــه زار است　　هـــوا آتـش گـــداز وزهـــر دار است
چـــو بـــا مـــن یـــار بـــودی نـــور بـودی　　بـــریـــدی ازمـــن و نـور تو نار است
(همان: ۲۲۱)

او وقوف بر اطلال و خرابه ها را که در بین شاعران گذشته مرسوم بـود بـه تمسخر گرفته، به سراغ محبوبی نمی رود که در بـین خرابـه هـا و منـازل ویـران در جـستجوی حبیب کوچ کرده خود است. مجنون شعرش جلوه‌ی دیگری می یابـد و رنـگ تـازه ای می گیرد و به فضای تازه و جهانی نو می رسد...

من به سیمای غلامان فرّ سلطان دیده ام　　شعله‌ی محمود از خاک ایاز آید برون
(همان: ۱۳۷).

برهمنی به غزنوی گفت: کرامتم نگر　　توکه صنم شکسته ای، بنده شدی ایازرا
(همان:۲۴۵).

محمود که فاتح سومنات و کشور گشای بی نظیری است اسیر عشق می گردد.

کافری را پخته تر سازد شکست سومنات　　گرمی بتخانه بی هنگامه‌ی محمود نی

محمود غزنوی که صنم خانه ها شکست زناری بتـان صنـم خانه‌ی دل است

(همان:۲۵۳)

«اقبال از آن مردانی است که برای بیان مطلب و مقصودی شعر را به عنـوان وسـیله و ابزار کار انتخاب کرده است و هرگز خود شعر بـرای او هـدف نبـوده، بلکـه از عنـوان شاعری گریزان بوده است.

نبینی خیر از آن مرد فرودست که بر من تهمت شعر و سخن بست

اهل معنی می دانند که تنها چنین مردان، سراینده شعر ناب می گردند و من به جـرأت می‌گویم عاقبت طلسم شعر فارسی رابعد از قرنها اقبال شکسته است.»(اقبال، ۱۳۴۳: ۵۸).

نغمه کجا و من کجا ساز سخن بهانه ایست

جوهر لطیف اندیشه‌ی وی در جامه‌ی زیبای شـعر الهـام محـض بـود، شـعر بهتـرین وسیله‌ی بیان افکار و اندیشه های اقبال بود. اندیشه هـا و افکـار دینـی – سیاسـی اقبـال رنگ خاصی به شعر وی داده است.

مسلمانی که داند رمز دین را نساید پیش غیر اله جبین را

اگر گردون به کام او. نگردد به کام خود بگرداند زمین را

(اقبال، ۱۳۴۳: ۴۸۴)

وی معتقد بود که باید غزلی بگوید که نوازنده‌ی ساز فطرت پرده بگرداند نه این که با ساز فطرت هماهنگ باشد.

غزل آن گو که فطرت ساز خود را پرده گرداند

چه آید زان غزل خوانی که با فطرت هم آهنگ است

(همان: ۱۵۵).

«شعر اقبال تنها عنصر خیال و ادبیات محض نیست و فقط به بیان مضامین ادبی اکتفا نمی کند بلکه سرشار از حکمت، فلسفه، عرفان، اخلاق، دین، تلمیحات تاریخی و قرآنی و همراه آن پیام اوست که خطوط اصلی آن را با استدلال، فکر و فلسفه و عقیده در هم آمیخته و از همه مهمتر ظرافت بیان اوست که می توان از جهان بینی و حتی ایدئولوژی او به دست آورد:

از نوا تشکیل و تقدیر اسم   از نوا تخریب و تعمیر اسم»

(کامران مقدم، ۱۳۶۵: ۲۰۱)

از نگاه خواجه‌ی بدر و حنین   فقر و سلطان وارثِ جذبِ حسین

(اقبال،۱۳۸۲: ۵۳۸)

«اقبال حکیمی متفکر و تفکر برانگیز است. فرزانه ای است دارای اندیشه های عمیق عرفانی و عواطف ژرف انسانی. شعر او عصاره‌ی حکمت عملی اسلاف ماست.» (کامران مقدم، ۱۳۶۵: ۲۰۳)

پس از من شعر من خوانند و دریابند و می گویند

جهانی را دگرگون کرد یک مرد خودآگاهی

اقبال معتقد است که به دنبال مراد و مقصود باید رفت و زحمت و ریاضت کشید تا به نتیجه رسید. درازی راه و مشکلات نباید انسان را از رسیدن به منزل مقصود نومید سازد. او معتقد است تمام هستی در تلاش رسیدن به حقیقت است دل انسان نیز به عشق رسیدن به حقیقت در تلاش است. (حاکمی والا،۱۳۶۵: ۲۷۳)

تپیدن و نرسیدن چه عالمی دارد   خوشا کسی که به دنبال محمل است هنوز

مسجد و میخانه ودیر و کلیسا وکُنشت صدفسون ازبهردل بستند ودل خشنود نی
(اقبال،۱۳۸۲: ۳۵۷).

چهره‌ی اقبال از لابلای اشعارش چهره ای اصیل و هنرمند به نظر می رسد که با هنرمندیش در شعرای بعد از خود تأثیر گذاشته است او واضع روش و مکتبی است خاص خود، که آنچه در ذهن تصور می کرده، می توانسته با الفاظ به خواننده منتقل کند.

خیال در شعر اقبال

شعر دنیای اسرارآمیز واژگانی است که در پیوند و همنشینی خود، خلق مفاهیم، تصاویر و اندیشه های شاعرانه را میسر می سازد. به عبارت دیگر کلمات در شعر به قابلیتی دیگر دست می یابند تا آنجا که تاثیری متفاوت از خود بر جای می گذارند.

«شعر به طور مستقیم با وزن و آهنگی که ما در هنگام بلند خواندن آن احساس می کنیم، حواس ما را جلب می کند، اما به صورت غیر مستقیم با تصویرسازی، یعنی با ارائه تصویر خیالی از تجربه حسی بر زیبایی و تأثیر خود می‌افزاید.» (لارنس پرین، ۱۳۷۹: ۴۶)

شعر اقبال نیز از این خصیصه‌ی هنری برخوردار است. او یک کلمه یا یک گروه کلمات را به گونه‌ای زیبا و پرمعنی به کار می‌گیرد و تشخّص هنری و شعری به آنها می‌بخشد. تخیل شاعرانه به او اجازه می دهد دنیایی دیگر با روابطی متفاوت از دنیای واقعی بیافریند.

ملتی را رفت چون آیین زدست مثل خاک اجزای او از هم شکست
برگ گل شد چون زآیین بسته شد گل ز آیین بسته شد گلدسته شد
(اقبال،۱۳۴۳: ۸۲)

از مطالعه‌ی کلام اقبال اینطور به نظر می رسد که « طبع او دنبال معانی نمی رفت بلکه معانی دنبال او می آمد و وظیفه او تنها این بود که آنها را جامه‌ی الفاظ پوشانده و

به خواننده عرضه دهد. طبع او روانی شگفت انگیزی داشت و علتش این بود که او بدون تحریک احساس، شعر نمی گفت.»(اکرم،۱۹۷۰: ص ۱۵۲)

بگذر از فقری که عریانی دهد ای خنک فقری که سلطانی دهد
الحذر از جبر و هم از خوی صبر جابر و مجبور را زهر است جبر

(سروش،۱۳۴۳: ص۳۵۰)

اقبال در نامه ای می نویسد: «در شاعری به زیبایی کلام و فنون ادبی و نازک خیالی توجهی ندارم. مقصودم فقط این است که انقلابی در افکار ایجاد کنم.» (حاکمی والا،۱۳۶۵: ۲۶۵)

جز ناله نمی دانم، گویند غزل خوانم این چیست که چون شبنم بر سینه‌ی من ریزی

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۱۸)

نغمه کجا و من کجا! ساز سخن بهانه ایست سوی قطار می کشم ناقه‌ی بی زمام را

(همان: ۱۳۲).

«اقبال با نازک اندیشی و موشکافی کم مانندی که در خور یک فیلسوف و یک عارف است در اشیا و عوالم هستی غور می کند. فاصله عالم کبیر و عالم صغیر را زیر قدم خیال می گیرد، در درون اشیا نفوذ می کند، جنبش و شور همه‌ی کائنات را حس می کند و تحول وانقلابی را که در وجود انسان ـ این خاک زنده ـ هست در حرکت نبض تمام عالم در می یابد و درین سیر بی پایان روحانی خویش، در حرکت بی انتهای قافله های مستمر عوالم هستی، هیچ چیز نمی بیند جز شور و هیجان، جز تپش زندگی.» (بهداروند،۱۳۸۲: ۳۹)

خاک ما خیزد که سازد آسمانی دیگری ذره‌ی ناچیز و تعمیر بیابانی نگر

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۳۳).

صنعت در شعرش هیچ تکلف و تصنعی ایجاد نمی کرد در این باره در نامه ای می نویسد: «در شاعری به زیبایی کلام و فنون ادبی و نازک خیالی توجهی ندارم. مقصودم فقط این است که انقلابی در افکار ایجاد کنم.» (حاکمی والا،۱۳۶۵: ۲۶۵) معلوم می شود که توجه وی به زیبایی‌های ادبی در حقیقت عاملی بود برای روشن کردن معنا و و تصویر حالات درونی و روحی وی نه برای ابراز هنر شاعریش.

به کسی عیان نکردم ز کسی نهان نکردم غزل آنچنان سرودم که برون فتاد رازم

(اقبال،۱۳۴۳: ص۱۱۸).

«اقبال در تصویر پردازی مفاهیم عالی و تجسم مطالب لطیف با الفاظ بسیار ساده و دلنشین قدرت خود را نشان می دهد و اینگونه خواننده را تحت تأثیر قرار می دهد.» (اکرم،۱۹۷۰: ۱۳۲) صنایع بدیعی بسیاری در اشعار وی دیده می شود، که به برخی از آنها اشاره می شود.

آرایه های ادبی در شعر اقبال

اغلب اشعار اقبال گواهی می دهد که او به هر گونه تکلفات شعری بی اعتنا بوده و نظر او بیشتر متوجه معنی بوده است و چهره‌ی معنی او به حدی زیبا است که به آب و رنگ و خال و خط حاجت ندارد. سر چشمه‌ی سخن اقبال تشبیهات و استعارات نیست، بلکه خون دل اوست، چنان که می گوید:

برگ گل رنگین ز مضمون من است   مصرع من قطره‌ی خون من است
(اقبال،۱۳۴۳: ۱۸۹).

شعله اش چون لاله در رگ‌های ما   نیست غیر از داغ او کالای ما

(همان:۶۳).

اقبال بیشتر متوجه معنی شعر بوده و کمتر توجه به لفظ و دیگر ظواهر سخن داشته است و از اینجا است که در بعضی موارد شعر او از صنعت و لفاظی عاری می شود، زیرا توجه به معنی عموماً موجب سلب لفظ می شود و توجه به لفظ اغلب اوقات باعث سلب معنی می گردد.

من بنده‌ی آزادم، عشق است امام من   عشق است امام من، عقل است غلام من
(اقبال،۱۳۴۳: ۱۵۸)

اقبال شعر را وسیله‌ی پیام اتحاد ساخته تا از آن ملت گسیخته‌ی اسلام را شیرازه بندی نماید و فرهنگ آن را احیا کند. می گوید:

مسلمان بنده‌ی مولاصفات است   دل او سرّی از اسرار ذات است
جمالش جز به نور حق نبینی   که اصلش در ضمیر کائنات است
(همان:۴۶۱).

«فکر اقبال دایم درگیر مسایل مختلف است وی برای بیان مسایل گوناگون حرف و صوت و نطق را به هم می آمیزد. احساسات عمیق اقبال کلمات را یکی یکی کنار هم می چیند تا آنجا که گاه جامه سخن بر معانی او تنگ می شود. (اکرم،۱۹۷۰: ص۸۱)

نگاه می رسد از نغمه دل افروزی   به معنی که برو جامه‌ی سخن تنگ است
(اقبال،۱۳۴۳: ۲۴۶)

اقبال در تجسم بخشیدن به معانی دقیق و مصور ساختن افکار رقیق در قالب الفاظ از توانایی خاصی برخوردار است و به همین سبب در اشعار خود از برخی صنایع بدیعی بدون تکلف استفاده کرده است.

تکرار

«اقبال مقوله هایی تکراری و متداول را که به کرّات در زبان غیر ادبی و در ساختی غیر هنری ارایه شده است، در شکلی نو و غیر متعارف و در ساختی تازه مطرح می کند و به آنها هستی دوباره می بخشد و به عنوان یک تجربه‌ی عاطفی با خواننده در میان می گذارد. (خلیلی جهانتیغ، ۱۳۸۱: ۷۰)

این گوهر را خود خدا گوهر گر است ظاهرش گوهر بطونش گوهر است

(اقبال،۱۳۴۳: ۸۶).

با تو گویم سرّ اسلام است شرع شرع آغاز است و انجام است شرع

(همان:۸۶).

زندگی از دهرو دهر اززندگی است لا تسوبوا الدهر فرمان نبی است

(همان:۵۰).

نه اوبی ما نه ما بی اوچه حال است فراق ما فراق اندر وصال است

(همان:۱۶۷).

پیش غایب سجده بردن کوری است　　دین نو کور است و کوری دوری است

(همان:۳۰۰).

مهر تو را دل حزین بافته بر قماش جان　　رشته به رشته، نخ به نخ، تار به تار، پو به پو

(اقبال، ۱۳۸۲: ۴۹۸).

تلمیح

اقبال برای خیال انگیزی به دیده ها قناعت نمی کند شنیده ها و خوانده ها نیز در روند شکل گیری مضمون شعراو تاثیر بسزایی دارند و از اینجاست که پای داستان های تاریخی، دینی، ملی، مذهبی وغیرمذهبی نیز به میان کشیده می شود ودر پرداختن به تاریخ انبیاء ودیگر داستان های تاریخی که هر کدام در درون خود داستان های بیشماری جای داده اند، عنصر خیال جولانی تحسین برا نگیز و گاه شگفت آور و مبهوت کننده می دهد. در سراسر اشعار اقبال اشارات تاریخی و مذهبی و اساطیری به چشم می خورد.

سینه‌ی ما از محمَّد داغ داغ　　از دم او کعبه را گل شد چراغ

(اقبال،۱۳۴۳: ۳۰۰).

موسی و فرعون و شبیر و یزید　　این دو قوت از حیات آید پدید

(همان:۷۵).

اقبال به گونه‌ای اندیشه‌ی خود را با یاری جستن از تلمیح بیان می‌نماید تا سخن وی در دل و ذهن مخاطب کارگر افتد و پایدار ماند.

نه از گریه‌ی پیر کنعان تپید　　نه از درد ایوب آهی کشید

(همان:۲۳۷).

ای سکندرسلطنت نازک ترازجام‌جم است   یک جهان آیینه ازسنگی شکستن می توان
(همان:۲۴۹).

موسی کلیم

از کلیمی سبق آموز که دانای فرنگ   جگر بحر شکافید و به سینا نرسید
(همان:۱۴۴).

او از کلمات قرآنی آیات و احادیث در اشعارش استفاده کرده و آنها را به زیبایی بکار برده است.

صرصری ده با هوای بادیه   أَنَّهُم إعجَازٌ نَخلٍ خَاوِیه
مصراع دوم، آیه قرآن   (اقبال ،۱۳۸۲: ۴۴۶).
تا ز مَا زَاغَ البَصَرُ گیرد نصیب   بر مقام عَبدُهُ گردد رقیب
مصراع اول، آیه قرآن   (اقبال ،۱۳۸۲: ۴۷۱).
لِی مَعَ اللهِ هر کرا در دل نشست   آن جوانمردی طلسم من شکست
(اقبال ،۱۳۸۲: ۴۲۳).

مراعات نظیر

اقبال همچون معماری زبردست کلمات را یکی یکی در کنار هم چیده و از مجموعه‌ی آنها بنایی شکیل و زیبا می آفریند. در این چینش کلمات، تناسب بین کلمات را با ظرافت و زیبایی در نظر می گیرد، و از این تناسب معنا و مفهومی که خود می خواهد ارایه می کند.

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست   با من میا که مسلک شبیرم آرزوست
(اقبال،۱۳۸۲: ۲۴۸).

مرگ و قبر و حشر و نشر احوال اوست   نور و نار آن جهان اعمال اوست
(اقبال،۱۳۸۲: ۴۵۸).

چـــون پـــر کاه که در رهگذر باد افتاد رفت اسکندر و دارا و قباد و خسرو

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۵۵).

مقیاس های شاعرانه (وابسته های عددی)

برخی از دستور نویسان از مقیاس های شاعرانه بـا عنـوان «وابـسته عـددی» (شـفیعی کدکنی،۱۳۶۶: ۴۵) یاد کرده اند. در مقیاس های شـاعرانه پیونـدی ناگسـستنی و هنـری میان وابسته های عددی و معدود به چشم می خورد. از دید علمای فن بلاغت هـر چـه این پیوند و رابطه دیریاب تر باشد بر زیبایی ادبی و لذت بلاغی آن مـی افزایـد و آن را هنری و شاعرانه تر به چشم می آورد.

اقبال به زیبایی پیوندی هنری بین وابسته های عددی و معدود ایجاد کرده است. رابطه های پنهان و پیچیده ای که جنبه های هنری و شاعرانه این مقیـاس هـا را بیـشتر جلـوه می دهد.

از نوایی می توان یک شهر دل در خون نشاند

یک چمن گل از نسیمی سینه خستن می توان

(اقبال،۱۳۴۳: ۲۴۹)

صد ناله‌ی شبگیری صد صبح بلاخیزی صد آه شرر ریزی یک شعر دلاویزی

(همان:۲۴۹).

صد ناله‌ی شبگیری خود بحث جداگانه ای است اقبال با به کار بردن عدد صـد بـرای ناله‌ی شبگیر، از نظر علم بدیع زیبایی تازه ای را خلق کرده است. و در این بیـت چهـار مقیاس عددی با معدودهای متفاوت وجود دارد.

هر چقدر این پیچیدگی بیشتر باشد برای درک آنها باید به تأمل و تعمـق نشـست، زیـرا پیـدا کردن رابطه‌ی آنها با معدود دشوارتر است و هر چه این دشواری افزونتر باشـد مقیـاس شـاعرانه تر به نظر می رسد.

لفظ تراشی و ترکیب سازی

«اقبال بر اثر ممارست و تتبع در دواوین شاعران پارسی گوی چنان در زبان فارسی مهارت یافت که توانست دقیقترین افکار عرفانی و مشکلترین معانی فلسفی و علمی و اخلاقی را در قالب فصیحترین الفاظ و کاملترین ترکیبات زبان فارسی بریزد و به آسانی و روانی بیان کند و نه تنها از ایراد مضامین دشوار و لغات سست و کلمات نادرست احتراز جوید، بلکه از جنبه‌ی لفظی هم سبک خود را به همان پایه‌ی اشعار قدیم استوار سازد و با کمال استادی از مضایق سخن و دشواری های کلام بیرون آورد.» (حاکمی والا،۱۳۶۵: ۲۶۴)

برخی از غزلیات اقبال اگر چه از حیث قافیه و ردیف و بحر از غزلیات حافظ و مولوی مختلف باشند، ولی اصطلاحات و ترکیبات و اسلوب بیان را از آنها گرفته و مضامین دقیق عرفان و تصوف را با فلسفه جدید آمیخته و در قالب الفاظ فصیح ریخته و شعر را در صحت و سلامت آن به کمال رسانیده است. (اکرم،۱۹۷۰: ۱۰۲)

بعضی اصطلاحات و ترکیبات زبان فارسی مستعمل در میان ما متفاوت است و می توان قسمتی از آن را باقیمانده‌ی اصطلاحات و ترکیبات سبک هندی و دنباله‌ی آن دانست و قسمتی دیگر را در شمار لغات و اصطلاحات فارسی معمول در هندوستان و پاکستان محسوب داشت. (همان: ۱۰۱)

حق زمین را جز متاع ما نگفت   این متاع بی بها مفت است مفت
(اقبال،۱۳۸۲: ۴۶۱).

«اقبال در اشعار خود از الفاظ ساده و روان و ترکیبات روشن و نزدیک به فهم استفاده نموده و از لغات ثقیل و یا مبتذل که مانع فصاحت باشد خودداری کرده است. در ترکیب سازی دقت خاصی به‌کار برده و استادی و چیره دستی را از خود نشان داده است و از قدرت طبعی که داشت سعی کرده که مضامین عالی را در قالب الفاظ بارز و ترکیبات روشن بیان کند. (اکرم،۱۹۷۰: ۱۳۸)

ما که افتنده تر از پرتو ماه آمده ایم کس چه داند که چسان این همه راه آمده ایم

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۳۳).

ریگ عراق منتظر کشت حجاز تشنه کام را خون حسین باز ده کوفه و شام خویش را

(همان:۱۱۸).

«ازآنجا که اندیشه ها و باورهای وی تازه بود، نوآوری در سبک بیان نیز برایش لازم می نمود.» (محمود،۱۳۸۰: ۴۱۵) پس می کوشد تا برای بیان افکار و اندیشه های خود، الفاظ خاص و ترکیبات جدیدی به کار ببرد. دکتر شفیعی کدکنی در این باره می گوید: « زبان فارسی در میان زبان های جهان به لحاظ امکان ساختن ترکیب چنانکه زبان شناسان می گویند در ردیف نیرومندترین و با استعدادترین زبان هاست و مسأله ساختن ترکیبات خاص یکی ازمسایلی است که هر شاعری، در هر دوره ای در راه آن، گر چه اندک، کوشش کرده است.» (شفیعی کدکنی،۱۳۶۶: ۶۳)

برای بیان افکار و ضرورت ابلاغ آنها اقبال ناگزیر است که کلمات و ترکیبات جدیدی به کار ببرد و این سرآغاز ساخت ترکیبات جدید است. پس دست به آفرینش ترکیباتی زد که برخی از آنها در آثار شعرای پیش از او کمتر دیده می شود.

خودی را پرده می گویی بگو من با تو این گویم
مزن این پرده را چاکی که دامان نگه تنگ است

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۵۵).

قبای زندگانی چاک تا کی؟ چو موران آشیان در خاک تا کی؟

(همان:۲۰۱).

ترکیب سازی یکی از روش های موجز ساختن سخن به شمار می رود. به نظر می رسد اقبال هم به تازگی فکر اهمیت می دهد هم به تازگی زبان.

مرا در دل خلید این نکته از مرد ادا دانی

ز معشوقان نگه کاری تر از حرف دلاویز است

(همان:۱۱۹).

«چیزی که سبک مخصوص اقبال به وجود آورده است: « تازه فکری و ترکیب اصطلاحات جدید و نفوذ افکار و طرز بیان متفکرین مغرب می باشد. اقبال بدون اینکه روحیه‌ی مشرق را از دست بدهد، سالمترین و جالبترین صفات ادبیات جدید مغرب را کسب کرده و این امر بر محبوبیت شعر و فکرش در مشرق و مغرب افزوده است.» (منور،۱۹۸۷: ۲۷)

تفاخر

داوری آشکار شاعران در باره‌ی خودشان و سروده هایشان به گونه ای نشان دهنده‌ی من شاعرانه آنهاست. به همین دلیل، اقبال بین خامه و فکر بلند، مرزبندی قایل شده است. خامه‌ی اقبال در سایه‌ی فکر بلند او توانسته است رازهای نه پرده‌ی فلکی را آشکار سازد. (رهنمای خرمی، ۱۳۸۵: ۳۰)

به خود نازم گدای بی نیازم تپم، سوزم، گدازم، نی نوازم

ترا از نغمه در آتش نشاندم سکنــــدر فطرتم آیینه سازم

(اقبال،۱۳۴۳: ۲۰۸).

چو ذوق نغمـــه ام در جلـوت آرد قیـــامت افکنم در محفل خویش

چو می خواهم دمی خلوت بگیرم جهان را گم کنم اندر دل خویش

(همان:۱۹۷).

تضاد و تقابل

اقبال در خلق مضامین شعر خویش نه تنها تناسب موجود در میان اجزا و عناصر شاعرانه را در نظر می آورد بلکه از تضادها و تقابل های نمادین آنها سود می برد. انبوهی از این عناصر متضاد و متقابل را در شعر وی می توان یافت که تنها به چند نمونه از آنها اشاره می شود:

عیش و غم عاشور و هم عید است وقت   سر تاب ماه و خورشید است وقت

(همان:۸۶).

گاه اقبال برخی از این عناصر متضاد را با یکدیگر سازگار می کند که البته این امر خود سبب خلق مضامین تازه ای می گردد.

پرسیدم از بلند نگاهی حیات چیست؟   گفتا مئی که تلخ تر او نکو تر است

(همان:۲۳۳).

اقبال تلاش برای سازگار ساختن این ناسازگارها را موجب کمال می داند. چنین برخوردی با پدیده های عالم هستی را می توان نگاهی تازه به شمار آورد.

ایجاز و گزیده گویی

اقبال برای هنرنمایی خود نیاز به فضای وسیعی ندارد. او هر چه که می خواهد بگوید در محدوده‌ی بیت یا مصراعی می گنجاند، از این جهت به ایجاز رو می کند و از شیوه های گوناگون کوتاه ساختن سخن، نظیر ترکیب سازی استفاده می کند.

کافر بیدار دل پیش صنم   به ز دینداری که خفت اندر حرم

(اقبال،۱۳۸۲: ۴۳۵)

اقبال یک جهان معنی را در چهار چوب دو مصراع بیان می کند و دریـای سـخن را در ظرف یک بیت می گنجاند. اما این اختصار و ایجاز موجب ایهام و اغلاق نیـست، در واقع اعجاز غزل همان ایجاز غزل است، ایجازی که نه مخل باشـد نـه ممـل. (انـصاری، ۲۰۰۵: ۲)

ازمن ای باد صبا گوی به دانای فرنگ عقل تا بال گشودهست گرفتار ترست

(اقبال،۱۳۸۲: ۲۸۳).

درون مایه شعر اقبال

تنوع مطالبی که به اختصار بیان شده اند بیانگر افق وسیع اندیشهی وی است. آثـار او در عـین حفظ هویت تغزلی و غنایی، حاوی مسایل دینی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فلسفی و اخلاقـی نیز می باشد.

عالم از رنگ است و بی رنگی است حق چیست عالم؟ چیست آدم؟ چیست حق؟

(همان:۴۳۲).

«اقبال فصل تازه ای در غزلسرایی بـاز کـرد و بـا اسـتفاده از آرا و عقایـد جدیـد و اضافه کردن تعابیر تازه و دامن زدن به شعلهی هیجانات آن به غزل رنگ و بـویی دیگـر داد.» (منور،۱۹۸۷: ۱۲) آنچه که غزل اقبال را از سایر غزلـسرایان جـدا مـی سـازد، دیـد وسیعی است که او با گسترش حوزهی نفوذ و تنوع موضـوعات مقابـل چـشم دارد. بـه همین سبب غزل او از غزل سنتی فارسی متمایز می گردد. وی از تار و پود دیرینه و نـو به ارتقای فکر و نظر، تمایلات و احتیاجات روز افـزون بـشر زمینـهی تـازه ای بوجـود آورده است.

هـــزاران ســـال بـــا فطرت نشستم بـــاو پیـــوستـــم و از خود گسستم
و لیکن سرگذشتم این دو حرف است تـــراشیـــدم، پـــرستیدم، شکستم

(اقبال ، ۱۳۴۳: ۲۰۸).

اقبال به کمک نیروی تخیل خویش تصاویر بیشماری از رهگذر تشبیه و استعاره، مجاز و کنایه ارائه می دهد. در عین حال «سوز و گداز و صمیمیت و خلوص بیان را بر باریک خیالی و صنایع شعری ترجیح می دهد.» (منور،۱۹۸۷: ۲۸) و حاضر نیست در گذر از این راه معنا را فدای باریک خیالی کند، به همان اندازه که تصاویر بیشمار ایجاد می کند به همان نسبت ابیات بسیاری را هم می‌توان یافت که در آنها هیچ اثری از صور خیال نیست کلام به سبب محتوای عاطفی و احساسی، ادبی و زیباست.

زندگی هر جا که باشد جستجوست　　　حل نشد این نکته من صیدم که اوست

(اقبال، ۱۳۴۳: ۳۷۶).

در واقع شاعران، با استفاده از بیان و ابزار آن، سخن خود را از تکرار می‌رهانند و حلاوت و تازگی به سخن خود می دهند تا تکرار و دلزدگی به آن نرسد و بیان خود را از پژمردگی نجات دهند و حرفی تازه بیان کنند.

پند و اندرز

جان مایهٔ اساسی سخن اقبال را پند و اندرز تشکیل می دهد. در هر سخنی که سروده پند و اندرز موج می زند.

در جهان جز درد دل سامان مخواه　　　نعمت از حق خواه و از سلطان مخواه

(اقبال،۱۳۸۲: ۵۶۲).

لالهٔ این چمن آلودهٔ رنگ است هنوز　　　سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز

(اقبال،۱۳۸۲: ۳۳۸).

نتیجه

شعر، شیوه‌ی غیرمستقیم بیان و اندیشه می‌باشد. اقبال در عرصه های مختلف موضوعات شعری تاخته و نبوغ شعریش را در اکثر آنها محک زده است. وی سنت شعر

فارسی را در شبه قاره نگهداشت و غزل فارسی را به معراج کمال خود رسانید. بـا آنکـه در سبک های خراسانی و عراقی و هندی طبع آزمایی کـرده ولـی نـه در لفـظ و نـه در معنی دنباله رو و مقلد کسی نبوده است.

اقبال می نویسد: «در شاعری به زیبایی کلام و فنون ادبـی و نـازک خیـالی تـوجهی ندارم. مقصودم فقط این است که انقلابی در افکار ایجاد کنم.» با همه‌ی اینهـا در دیـوان وی مضمون های بدیع، خیالپردازی و معانی رنگین به چشم می خورد. شعر اقبـال تنهـا عنصر خیال و ادبیات محض نیست و فقط به بیان مضامین ادبـی اکتفـا نمـی کنـد بلکـه سرشار از حکمت، فلسفه، عرفان، اخلاق، دین، تلمیحات تاریخی و قرآنـی و همـراه آن پیام اوست که خطوط اصلی آن را با استدلال فکر و فلسفه و عقیده در هم آمیخته است.

اقبال در تصویر پردازی مفاهیم عالی و تجسم مطالب لطیف با الفاظ بـسیار سـاده و دلنشین قدرت خود را نشان می دهد و این گونه خواننده را تحت تأثیر قـرار مـی دهـد. صنایع بدیعی بسیاری در اشعار وی دیده می شود.

منابع

۱ـ اقبال، محمّد (۱۳۴۳) **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**، مقدمه احمد سروش. چ۱. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.

۲ـ .... (۱۳۸۲) **کلیات اقبال لاهوری**، به کوشش اکبر بهداروند. چ۱. تهران: انتشارات زوار.

۳ـ اکرم، سید محمّد. (۱۳۴۹ق/۱۹۷۰م) **اقبال در راه مولوی**، چاپ اول. لاهور: انتشارات دانشگاه پنجاب.

۴- انصاری، نور الحسینی (۲۰۰۵) **غزلیات فارسی اقبال**، مجله تحقیقات فارسی، دانشگاه دهلی ، هند ،ص۱۹-۱

۵- رهنمای خرمی،ذوالفقار (۱۳۸۵) **شعر در شعر فارسی اقبال** ، فصلنامه دانش، ، انتشارات مرمز تحقیقات ایران و پاکستان ، اسلام آباد،ش۸۴-۸۵، ص ۲۶۳-۴۸.

۶- حاکمی والا، اسماعیل (۱۳۶۵) **شیوه غزلسرایی اقبال**، در شناخت اقبال، **مجموعه** مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری به کوشش غلامرضا ستوده، تهران، چاپ اول.

۷- خلیلی جهانتیغ، مریم (۱۳۸۱) **توصیف هنری شعر اقبال**. فصلنامه قند پارسی، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی خانه فرهنگ ایران ،دهلی نو.ش۱۸، صص ۸۲-۶۹.

۸- ستوده، غلامرضا. (۱۳۶۵) **در شناخت اقبال، مجموعه** مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۹- شفیعی کدکنی، محمد رضا(۱۳۶۶) **شاعر آینه ها. چاپ اول**. تهران: انتشارات آگاه.

۱۰- کامران مقدم،شهین دخت (۱۳۶۵) **علامه اقبال و حافظ**، در شناخت اقبال، مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری به کوشش غلامرضا ستوده، تهران، صص ۲۰۳-۱۹۳.

۱۱- لارنس پرین (۱۳۷۹) **شعر و عناصر شعری**، ترجمه غلامرضا سلگی، تهران: انتشارات رهنما.

۱۲- محمود، سید فیاض(۱۳۸۰) **تاریخ ادبیات فارسی در شبه قاره هند**، ترجمه مریم ناطق شریف. چ۱. تهران: رهنمون.

۱۳- منور، محمد (۱۹۸۷) **غزل فارسی علامه اقبال**، ترجمه شهین دخت کامران مقدم، چاپ اول. لاهور، پاکستان: انتشارات اقبال آکادمی.

دکتر احمد جانسیز
استادیار علوم سیاسی دانشگاه گیلان

بنیادهای فلسفه ی سیاسی اقبال

چکیده

بدون درک دقیق اندیشه‌های محمد اقبال، درک ریشه‌های «اسلام سیاسی» معاصر امکان پذیر نیست. اقبال، به عنوان یک مصلح و متجدد مسلمان سعی نمود عشق شرقی و عقل غربی را آشتی دهد و رابطه ی تعاملی بین سنت و تجدد ایجاد نماید. ولی با ایدئولوژی های بشری شرق و غرب مخالف است. از آنجایی که سیاست را در خدمت اصول اخلاقی جهانی می‌گذارد، روش ماکیاولیستی را محکوم می‌کند. عدم جدایی بین دین و سیاست، در مرکز اندیشه ی سیاسی اقبال قرار دارد، لذا مفهوم اروپایی سکولاریسم را رد می‌کند. تاثیر پویای اندیشه‌های این متفکر مسلمان بر جهان اسلام، به خاطر جهان بینی توحیدی اوست.

این مقاله، پس از نگاه کوتاهی به انسان شناسی اقبال، انسان فاضل و مدینه فاضله ی او را نشان می‌دهد. انسان خوب و ایده‌آل اقبال، دارای اخلاق سیاسی و مخالف دموکراسی غربی، ناسیونالیسم، سکولاریسم و استعمار است.

واژگان کلیدی: دموکراسی، استعمار، ناکجاآباد، سنت و مدرنیته.

مقدمه

اندیشه‌های اسیاسی و اصلاح طلبانه اقبال بدون شک بر جریان‌های فکری سرزمین‌های اسلامی تأثیرات جدی ایجاد کرده است. اگرچه نگاه جهانی اقبال به مسایل مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی روش منحصر به فردی به حساب نمی‌آید، ولی برخورد متعادل و عقلانی او در برابر فرهنگ و ایدئولوژی های غربی و شرقی در روند احیا و اصلاح تفکر دینی توسط بسیاری از ارباب قلم و اندیشه، مهم و ارزشمند تلقی می شود.

فراز و نشیب‌های اندیشه‌ای اقبال محصول زمینه‌مندی (context) زمانی و مکانی است. حصارهای فکری امت اسلام در زمان اقبال و نیز شرایط و مشکلات جامعه‌ای که اقبال در آن شکل گرفته است در این زمینه مؤثرانـد. امـا، نـسل‌هـای گذشـته و کنـونی جوامع مسلمان در سراسر جهان از رهنمودهای این شاعر متعهد بهره بـرده‌انـد. جوامع سنتی جهان اسلام آیا می‌تواند مشکلات مدرن را حل نماید؟ تأکید اقبال بر اجتهاد نوین در این زمینه قابل توجه است. ابزاری که جهان اهل سنت خود را فعـلا" از آن محـروم می‌داند.

در این مقاله برای درک و فهم بهتر اندیـشه‌هـای سیاسـی اقبـال لاهـوری، از روش تاریخی و توصیفی استفاده می‌شود. هدف، معرفی برخی سرپل‌هـای فکـری او و ایجـاد انگیزه برای پژوهشگران بعدی جهت بررسی‌های کامل و آکادمیک می‌باشد.

انسان شناسی دینی

انسان شناسی دینی را می‌توان بخشی از انسان شناسی نمادین دانـست کـه تمـامی ابعاد نمادین زبان، هنر و فرهنگ را پوشش می‌دهد. در این راستا عامل دین مـی‌توانـد یک انسان، یک جماعت کیش‌مند یا عناصر موسوم به معنـوی در وجـود انـسان باشـد. دین نظامی است از نمادها و به گونه ای عمل می کند که در نزد انسان ها انگیـزه هـا و قابلیت هایی قدرتمند، عمیق و پایداری ایجاد می کند.(ریویر، ۱۳۷۹: ۱۸۵)

روش اقبال در انسان شناسی، نقلی است. مقصود آن است که اقبال در شناخت حقایق و واقعیت‌ها، به جای بهره‌گیری از روش تجربی، عقلی یا شهودی، از طریق وحی الهی به معرفتی دست می یابد.

در اندیشه‌های اقبال، دانش و ارزش کنار همدیگرند. انسان خوب کسی است که زندگی او آکنده از تلاش و مبارزه باشد. زیرا یک ساعت زندگی باشکوه بهتر از عمری گمنام زیستن است. اقبال در "جاوید نامه" می گوید:

زندگی را چیست رسم و دین و کیش یک دم شیری به از صد سال میش

همچنین، انسان خوب باید سعی کند که تا می تواند از نیروی تعقل خود برای بهره برداری از نیروهای طبیعت استفاده کند و به این ترتیب بر دانش و قدرت خود بیفزاید. اگر نیروی اندیشه اش را تکامل نبخشد و به پرورش آن نکوشد، زیر سلطه ی نیروهایی که وی را احاطه کرده‌اند قرار خواهد گرفت و تلاش هایش محدود و بی ثمر خواهند شد. ابعاد سلطه ممکن است سیاسی، اقتصادی و فرهنگی باشد.

نظرات اقبال در این خصوص، از یکسو سر در افکار متفکران اسلامی قبل از او، بخصوص جلال الدین مولوی دارد، و از سوی دیگر با افکار نیچه قرین است. تنها فرقی که وجود دارد این است که مولوی و اقبال قائل به وجود خدا هستند؛ حال آنکه از نظر نیچه، و به بیان خودش «خدا مرده است !» و تا آن زمان که بشر به پرستش این کالبد مرده ادامه می‌دهد، حقیقت خود را نخواهد شناخت و قادر نخواهد بود که پیشرفتی کند. برای اقبال امکان نداشت که مثل نیچه خدا را انکار کند، ولی این واقعیت را نمی توانیم نادیده بگیریم که وقتی او در بسیاری از سروده هایش به شیوه ای دلپذیر، بشر را با دیگر موجودات قیاس می‌کند، رجحان را به انسان می‌دهد.(عبدالحکیم، ۱۳۷:۸۲)

انسان اقبال، خود را با دانش سیاسی و فرهنگی مجهز نموده و در پی شناخت و درک درست از امور دنیوی و اخروی است.

اقبال بنا بر جهان بینی عمیق خویش انسان را موجودی بس عظیم و بزرگوار و خلیفه و نایب خداوند در زمین می شناسد و برای "خودی" انسان ارزش بسیار قائل است.

اولین و برجسته ترین ویژگی "خودی" که به چشم می خورد، وحدت و یکپارچگی است. (Iqbal: ۹۹)

از سوی دیگر بنا به همان جهان بینی ژرف معتقد است که در کارگاه آفرینش همه ی موجودات به یکدیگر سود می رسانند و انسان که سرفصل آفرینش و خلاصهٔ خلقت است نیز طبعاً باید تابع این قانون کلی خلقت باشد.

به طور کلی اقبال همه چیز را از "خود" و "خودها" می داند و رمز بزرگ توحید را در وحدت همین "خودها" می‌شناسد.(حقیقت، ۱۳۶۷: ۳۰)

انسان با آرمان والایی که پیش رو دارد، گام در مسیر دشواری می گذارد که حاصلش خود اثباتی ، خودشناسی و اعتلای خویشتن است؛ در نتیجه زندگیش آکنده از تلاش و کوشش می شود و قدرت و امکانات باطنیش آشکار می گردد. او با پرورش فردیت خود به اوج آگاهی می رسد، معمار بنای سرنوشت خود می شود و در کار تکامل بخشیدن جهان با خدا همکاری می کند. اقبال در "*بال جبریل*" می گوید:

«خودی را باید چندان متعال ساخت که خدا پیش از تعیین هر سرنوشتی خودش از بنده سؤال کند که رضای تو چیست!»

برای رسیدن به چنین مقامی ضروری است که انسان در اعتلا یافتن نفس خود بکوشد، از اعمال نادرست و شرارت آمیز روی برگرداند و در برابر افراد قدرتمند و شقی که نشانی از معنویت ندارند سر فرود نیاورد. این فریاد اعتراض آمیز که برای ترغیب انسان در اعتلای نفس اوست در تمامی آثار اقبال موج می زند.

چالش های دموکراسی

دموکراسی یا حکومت به وسیله ی مردم، شاید مفهومی عاری از ابهام به نظر آید. اما ظواهر همیشه گمراه کننده‌اند و تاریخ اندیشه دموکراسی پیچیده و حاکی از دریافت‌های متضاد است. (هلد، ۱۳۷۸: ۱۴)

دموکراسی در کنار فوایدش، با چالش های زیادی نیز روبروست. اقبال زمانی حقیقت عریان دموکراسی را عرضه می کند که امپریالیزم بریتانیا و افکار غربی، ملت های شرق را به بند طلسم خود می‌کشیدند. کارل مارکس و لنین، دین مسیح را افیون توده‌ها توصیف می‌کنند نیچه مدعی می‌شود که دموکراسی و سوسیالیزم هم توطئه توده‌ها و بندگان است و طریقی از زندگی که جلوی رشد افکار و اندیشه های برتر را گرفت. اقبال دموکراسی را دامی می خواند که سرمایه داران آن را اختراع کردند.

اقبال، اشکال کنونی دموکراسی را نوعی کلاهبرداری به شمار می آورد. اقبال در هشتمین بخش از مثنوی "چه باید کرد؟" به نظریه ها و نهادهای سیاسی غرب به شدت حمله می کند. او در بسیاری از آثار خود به دموکراسی غربی حمله کرده است، از جمله در "بانگ درا" تفاوتی میان نظام حکومتی اروپا با خودکامگی قیصری نمی‌بیند:

نظام جمهوری مغرب، همان ساز کهن است
که در پرده های آن غیر از نوای قیصری نیست

شکل‌گیری دموکراسی در اروپا، نتیجه عوامل اقتصادی و سیاسی معین بوده است. طبقه ی در حال رشد بازرگانان و صنعتکاران با اشتیاق شدیدی که برای قبضه کردن منابع ثروت داشتند، علم طغیان علیه قدرت مطلقه سلاطین و حکام برافراشتند، ولی انگیزه ی اصلی آنان استثمار اقتصادی بود که آن را زیر پوشش منافع خلق، پنهان می کردند. آنان مدعی بودند که برای احقاق حق توده مردم مبارزه می‌کنند. حال آنکه به واقع به دنبال کسب قدت برای تحکیم منافع اقتصادی خویش بودند تا از این راه مردم فقیر و ضعیف را استثمار کنند.

دموکراسی از دید اقبال، بدان معناست که قدرت در دست نمایندگان واقعی مردم باشد و آنان خود را در برابر خدا مسؤول بدانند. سخنرانی هایی که وی تحت عنوان «اسلام؛ یک آرمان اخلاقی و سیاسی» و «اندیشه های سیاسی در اسلام» ایراد نموده، نشان می دهد که او از دموکراسی واقعی بی غش حمایت می کرده است. نقل قسمتی از یک نوشته او تحت عنوان «مردم سالاری»، ابهاماتی را که در این خصوص وجود دارد، از بین خواهد برد:

«بر دموکراسی اروپا آشفتگی اجتماعی و هراس از هرج و مرج سایه افکنده است که عمدتاً ریشه در حیات نوین اقتصادی جوامع اروپایی دارد... مردم سالاری اسلام از توسعه ی اقتصادی سر برنیاورده است. این یک اصل روحانی است، مبتنی بر این حقیقت که هر انسانی مرکز نیروی نهفته ی امکاناتی است که چنانچه خصیصه معینی در او پرورش یابد، می‌تواند به کمال برسد. اسلام از میان محرومان و رنجبران، مردان اصیل و با حشمتی به وجود آورده است که در زندگی و قدرت نمونه می باشند.»

دموکراسی غرب را، طبقات ممتاز، از ترس توده مردم به وجود آوردند و آن را برای حفظ امتیازاتشان زیر پوشش حکومت مردم به ارث گذاشتند. چنین است که اقبال در مثنوی "چه باید کرد ؟" اقوام شرق را آگاه می سازد که اگر می خواهند هویت فرهنگی خود را حفظ کنند، نظریه های سیاسی غرب را رها سازند. (عبدالحکیم، ۱۳۷۰: ۷۸)

اقبال نیز گاهی همین مضمون را به زبانی بسیار تند و انتقاد آمیز بیان می‌کند. در جایی می‌گوید که این همان دیو استبداد است که در کسوت دموکراسی جلوه می کند.

در "*پیام مشرق*" دموکراسی مدعی برابری و مساوات را بدینگونه محکوم می‌کند:

گریز از طرز جمهوری، غلام پخته کاری شو

که از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی آید

سراب ماکیاولی و اخلاق سیاسی

ماکیاولی ، اولین نظریه پرداز سیاسی مدرن ، یکی از کسانی است که اقبال انتقادات شدیدی بر وی داشته است.

سهم عمده ی ماکیاولی در علوم سیاسی را می‌توان در کتاب "شهریار" و "گفتارها" پیدا کرد. به نظر ماکیاولی، شهریاران دارای فضیلت حتی می توانند بدون شانس یا بخت به چیزهای بزرگ دست یابند. ماکیاولی هشدار می دهد که در یک جهان شریر، شهریار خردمند باید بر این نکته واقف باشد که عمل کردن بر طبق اصول متعارف اخلاق خصوصی همیشه به صلاح نیست. ماکیاولی اصول اخلاقی را تابع مصالح سیاسی می کند. (مک لین، ۱۳۸۱: ۴۹۲)

اقبال، در *"رموز بیخودی"* می گوید که آموزه‌های ماکیاولی باعث نفاق در جامعه می‌شود:

آن فلورانساوی باطل پرست

سرمهٔاو دیده‌ی مردم شکست

نسخه‌ای بهر شهنشاهان نوشت

در گِل ما دانه‌ی پیکار کشت

در قرن بیستم که به جنگ های بزرگ گذشت ، دنیای لیبرال از هر سو مورد حمله جریان های اقتدارگرا و سپس توتالیتر قرار گرفت. ایدآلیسم سیاسی، در برابر «واقع گرایی هایی» که کم و بیش خود را پیرو ماکیاولی و شهریار اعلام می کردند، تسلیم شد. در سال ۱۹۲۴ بنیتو موسولینی در کتاب "مقدمه‌ای بر ماکیاولی" فاشیسم را به ماکیاولیسم وابسته دانست تا هم از ماکیاولی ستایش کرده باشد و هم از خود: «من برآنم که دکترین ماکیاولی امروز از چهار قرن پیش زنده تر است...»

دومین جنگ بزرگ این قرن با شکست خونین هیتلر که می خواست جهان را تحت انقیاد در آورد، خاتمه یافت. در این تلاش، مخوفترین چهره نوین ماکیاولیسم، یعنی ماکیاولیسم افراطی و افسار گسیخته را می توان باز شناخت. گمان بردند که شکست

هیتلر همان شکست ماکیاولی است. این امید قوت گرفت که «ماکیاولی سرانجام روزی تا حدی مغلوب خواهد شد.» ولی شکست هیتلر تا حد قابل توجهی پیروزی استالین بود. آیا آنچه را آرتور کوستلر در کتاب صفر و بی نهایت از زبان قهرمانش روباشف که یک بلشویک مغضوب است گفته است، باید باور کرد:

«می‌گویند که شماره یک (استالین) همیشه شهریار ماکیاولی را بر بالینش دارد.» (ژاک شوالیه، ۱۳۷۳: ۴۰)

اگرچه نظام های سیاسی فاشیسم و نازیسم از سراب آموزه‌های ماکیاولی بهره ی زیادی برده‌اند، ولی میلیون‌ها انسان را به خسران کشانده‌اند.

اقبال در *"رموز بیخودی"* نظام های سیاسی مرتجع فاشیسم و نازیسم را به شدت مورد تقبیح و انتقاد قرار می‌دهد؛ زیرا آن دستگاه های سیاسی به شدت سعی داشته اند تا این اندیشه ی زیان آور را احیا کنند که ارزش ها و علایق ملت و نژادی خاص برتر از دیگران است:

آنچنان قطع اخوت کرده اند　　بر وطن تعمیر ملت کرده اند

تا وطن را شمع محفل ساختند　　نوع انسان را قبایل ساختند

مردمی، اندر جهان افسانه شد　　آدمی از آدمی بیگانه شد

روح از تن رفت و هفت اندام ماند　　آدمیت گم شد و اقوام ماند

استعمار ستیزی مداوم

استعمار، سیاست و عمل یک قدرت بزرگی است که کنترل خود را بر سرزمین یک ملت یا مردم ضعیف‌تر گسترس می‌دهد.

اقبال یک رهبر ضد استعمار است. در برخی از شرایط تاریخی و اجتماعی، یک جهت‌گیری خاص می تواند معرف همه ی وجوه یک شخصیت یا جنس و جوهر یک فکر و یک مکتب باشد.

در یک جامعه عقب افتاده یا استعمارزده، ضد استعمار بودن تنها معرف یک گرایش سیاسی نیست، بلکه نشان دهنده شخصیت انسانی و درجه آگاهی و شعور انسانی و صداقت اخلاقی و تقوای روحی و حقیقت مکتب یا مذهب یک فرد است.(شریعتی: ۱۱۵)

پیام اقبال در ارتباط با استعمار ستیزی تنها محدود به جغرافیای هند نبود. هدف مبارزه ی مداوم با امپریالیسم، در اشعار و افکار او به وضوح به چشم می خورد.

اقبال تنها به دلیل این که یک مسلمان آگاه و مصلح اسلامی بود، یک شخصیت ضد استعمار نیز بود. کوشش او برای آزادی هند و بنیاد یک جامعه پاک اسلامی که از یوغ اسارت انگلیس، ارتجاع و انحطاط و خرافه رها باشد بر همه آشکار است. به گونه‌ای که بسیاری او را تنها یک شخصیت سیاسی و یک آزادی خواه ضد استعماری و یک قهرمان ملی در نهضت استقلال طلبی هند می شناسند. وی استعمار را در همه ی چهره هایش مورد حمله قرار می داد.

به نظر اقبال نتیجه ی پیروزی در مبارزه با استعمار، استقلال سیاسی است. مقوله‌ای که همه ی سرزمین های اسلامی اکنون محتاج آن هستند.

نه شرقی، نه غربی

اقبال جهان بینی مادی جهان امروزی را نیز جهان بینی ناسالم و مریض می‌داند، یک بچه ی مریض از بطن یک مادر مریض (یعنی مسیحیت و فرهنگ یونان) زاییده شده و همه ی ژن های ناسالم سلف را به ارث برده است. انسان امروزی غرب و غرب زده شرقی نیز، به طور کامل صاحب یک وجدان و جهان بینی شکسته اند و یک دیدگاه خرد شده دارند، هر پدیده را جداگانه می بینند، بدون این که به «چند بعدی» بودن

پدیده ها توجه کنند. درست مثل کورهای تک بعدی که در صدد برآمده بودندتاحقیقت فیل را بفهمند.

اقبال در "ارمغان حجاز" می گوید:

بیا ساقی نقاب از رخ برافکن چکید از چشم من خونِ دل من
به آن لحنی که نی شرقی نه غربی است نوائی از مقام لا تخف زن

شرق و غرب، نتوانستند میان دو ارزش مکمل یکدیگر، یعنی علم و عشق، وحدت ایجاد کنند. هر کدام یکی از این دو را برگزیدند و لاجرم گرفتار مصایب گونه گون شدند. غرب روح خود را در تلاش برای تسخیر جهان ماده از کف داد، و شرق به پرورش مکتب فکری دروغینی پرداخت که حاصل آن دوری گزیدن از مردم و بی تفاوتی نسبت به ضعف و اسارت سیاسی و فکری آنان بود.

به این ترتیب نیروهای معنوی و منابع فعال روح انسان در محصور قرار گرفتند و زندگی در هر دو جامعه به انحطاط گرایید.

اقبال در "جاویدنامه" می گوید:

شرق، حق را دید و عالم را ندید غرب در عالم خزید، از حق رمید
چشم بر حق باز کردن بندگی است خویش را بی پرده دیدن زندگی است

مکاتب جدید قرن هیجده به بعد با تأسیس حزب های سیاسی، اقوام بشر را علیه یکدیگر تهییج نموده تا به اهداف شوم استعماری شرقی و غربی نایل آیند؛ اموال و هستی مردم قاره ها را به یغما برند و هر کشوری را به بلوکی ملحق کنند. (شادروان، ۱۳۷۱: ۱۱۶)

قلب ما از هند و روم و شام نیست مرز و بوم ما بجز اسلام نیست
مسلم استی دل به اقلیمی مبند گم مشو اندر جهان چون و چند

می نگنجد مسلم اندر مـرز و بوم　　　در دل او یـاوه گـردد شام و روم

در "جاویدنامه" رابطه ی کنونی شرق و غرب را از زبان احمد شاه ابدالی مـورد بررسی قرار می دهد و می نالد که چرا شرق، از فرهنگ و اعمال غرب کورکورانـه و از روی جهالت یا نا آگاهی تقلید می کند و بدان دلخوش اسـت. رابطـهٔ مـشرق و مغـرب تحت شرایط و اوضاع سیاسی آن زمان از مسیر درست منحرف گردید. به گونـه‌ای کـه یکی در فرودست قرار گرفت و آن دیگری اقتدار یافت و شرق به تقلیـد از جنبـه هـای ظاهری بی اهمیت فرهنگ و آداب غرب پرداخت . به این ترتیب ، شرق نه تنهـا گـوهر فردیت خود را از کف داد، بلکه از تماس با فرهنگ غرب نیز بهره ای نبرد. با توجه به این نکته احمد شاه ابدالی می گوید:

شرق را از خود برد تقلید غـرب　　　بـایـد ایـن اقـوام را تنقید غرب
قوت مغرب نه از چنگ و ربـاب　　　نـی ز رقص دختـران بـی حجاب
نی ز سحر ساحـران لاله روست　　　نی ز عریان ساق ونی ازقطع موست
محکمی او را نـه از لادینی است　　　نـی فـروغش از خـط لاتینی است
قوت افرنگ از علـم و فـن است　　　ازهمین آتش چراغش روشـن است
تُرک، ازخود رفته و مست فرنگ　　　زهر نوشین خورده از دست فـرنگ

پیداست که اقبال از مدرنیزاسیون عثمـانی در دوران فروپاشـی ناراحـت بـوده و در شعرش غرب گرایی ترکیه را مورد انتقـاد قـرار مـی دهـد. البتـه انتقـاد او متوجـه همـه کشورهای اسلامی است.

تعامل سنت و مدرنیته

مسلمانان در برخورد با مدرنیته به راه های متفاوتی رفته‌اند. به روشنی می توان نشان داد که موضع گیری های آنان در قبال مدرنیته از دو عامل اساسی تاثیر پذیرفته است: نخست، تلقی آنان از مدرنیته و دوم، تلقی آنان از اسلام. طیفی از آنان تنها کوشش‌ها و مساعی تئوریک متفکرانی را شامل می شود که هم نشینی دین و مدرنیته را ممکن می‌دانند و به امکان تعامل سنت و تجدد ایمان دارند.

افکار لاهوری، نشانگر طرفداری او از تعامل این دو مقوله است. اقبال، جایگاه هویت اسلامی را در جامعه مدرن یادآوری می کند و بر پویایی فرهنگ اسلامی در همهٔ دوران تاریخی تاکید دارد. از سویی سنت گرایی تجدد ستیز را محکوم می‌نماید و از سوی دیگر غرب گرایی سطحی را زیر سئوال می‌برد.

اقبال نه تنها ارزش های علمی غرب را با تعصب طرد نمی کند، بلکه برای تحقیقات و فعالیت های علمی غربیان احترام قائل است و تلاش های خستگی ناپذیرشان را در مهار طبیعت می ستاید، ولی جنبه های صرفا" ظاهری و جلوه های هیجان انگیز تمدن غرب را به شدت طرد می کند. زیرا به اعتقاد او پدیده های ظاهر فریب تمدن غرب با ارزش های بنیادی فرهنگ اسلامی در تضاد است و نه تنها مناعت طبعمان را از بین می برد، بلکه تجدد و پیشرفتی را هم که عرضه می‌کند، کاملاً دروغین است. اقبال از جوانان تحصیل کرده می‌خواهد که به خود متکی باشند. او کسانی را که دست تکدی در برابر غیر دراز می کنند و با چنین منش شرم آوری به بشریت و انسان شرقی اهانت می‌کنند مورد نکوهش قرار می دهد. زیرا آنان فردیت آدمی را چندان ضعیف می سازند که بازسازی آن به آسانی ممکن نیست.

همه ی آنان که برای رهایی شرق از سلطهٔ فرهنگی و سیاسی غرب رنج برده اند، از عواقب سیاسی این وضع که اقبال آنها را مورد انتقاد و نکوهش قرار می‌دهد، آگاهی دارند.

اقبال اعلام می کند که تسلیم دربست به تمدن فرهنگی، هم ذلت و بردگی شرق است، و هم از دست دادن آن چه شرق داراست و انسانیت بدان محتاج است. یعنی حق پرستی و شوق و عشق ماورائی و غیب جویی و فضیلت خواهی و دغدغه ی دائمی روح شرقی در برابر راز خلقت، در برابر مطلق و حقیقت کلی و معمای هستی و بریدن قطعی از غرب و طرز تمدن او، ماندن در رکود است و ضعف و حتی پذیرش اسارت در برابر سلطهٔ او. زیرا یک جامعهٔ غیرصنعتی همیشه جیره خوار و وابسته و در خطر امپریالیسم صنعتی غرب خواهد ماند.(شریعتی: ۱۱۵)

اقبال از اندیشه های غربی که سبب شده تا جوانان شرق با تاریخ و فرهنگ گذشته ی خود بیگانه شوند و هویت ملی خود را از دست بدهند، تصویری روشن و بسیار درست ارائه می دهد. او متذکر می شود که در فرهنگ وارداتی غرب چیزی برای تحکیم فردیت جوانان شرق و انگیزه‌ای برای تحرک آنان وجود ندارد.

اقبال یادآور می شود که یک ملت می تواند در دوره های انحطاط با روی آوردن به سرچشمه های زلال و نیروبخش فرهنگ گذشته ی خویش تاب و توان تازه ای کسب کند و با اتکا به زمینه های این فرهنگ، بر قدرت و شوکت خویش بیفزاید. او فردگرایی را در دوره‌ای چنین بحرانی و وخیم که عاملی بسیار بازدارنده است، برای ملتی که می خواهد سر برآورد، خوار می شمارد و نیز به همین میزان از آزادی فکری بی ضابطه که ارزش های گذشته را نادیده می‌گیرد و سبب می‌شود تا ملتی از مسیر درست زندگی خود به سراشیب فساد و بی بند و باری درافتد، دلزده است.

اقبال می‌گوید، باید به خاطر داشت که تغییر حیات، موضوعی صاف و ساده نیست. زندگی در خود عوامل محافظت و نگهداری نیز دارد... حرکت پیش رونده ی روح بشر، ظاهرا" با نیروهایی که در جهت مخالفت عمل می‌کنند، متوقف می‌شود. آنچه گفتیم فقط صورت دیگری است در بیان حرکت زندگی با کوله بار سنگینی که انسان از گذشته‌اش بر دوش دارد و اینکه هر نظری در مورد تغییر زندگی اجتماعی ارائه شود، ارزش و کارآیی نیروهای مبتنی بر سنت‌گرایی نباید نادیده گرفته شود... هیچ ملتی

نمی‌تواند گذشته‌اش را کاملاً نادیده بگیرد، زیرا این گذشته ی اوست که هویتش را می سازد.

اقبال در این مورد که نباید تجربه ها و رسوم گذشته را به سادگی طرد کرد، به بحث می‌پردازد و سپس مؤکدا" به رسوم اسلامی اشاره نموده و با دلایل روشنی ثابت می‌کند که این رسوم برای عصر جدید ارزشمنداست.

اقبال در "بال جبریل" می گوید:

درویشی که سرمست از عشق خدا باشد، نه شرقی است نه غربی
من نه از دهلی‌ام، نه صفاهان ، نه سمرقند
آنچه را که می‌پندارم حق است ، بر زبان می‌آورم
نه مجذوب مسجدم و نه فرزند تمدن جدید

اقبال، مخالف دانش و تکنولوژی مدرن نیست، بلکه با نفوذ غرب در سیاست، فرهنگ و زندگی اجتماعی مخالف است.

بن‌بست لائیسیته

لائیسیته دریافت سیاسی است که بر حسب آن، از یک سو، دولت و حوزه ی عمومی از هیچ دینی پیروی نمی‌کنند و از سوی دیگر، دین، با برخورداری از همه ی آزادی‌ها در جامعه مدنی، هیچ قدرت سیاسی اعمل نمی‌کند. (وثیق،۱۳۸۴ :۱۰)

اندیشه‌های لائیک در طول تاریخ اکثرا" به دخالت دولت در امور دینی و سلطه دولت بر پیروان ادیان منجر شد. لذا جنبش‌های معاصر اسلامی مبارزه با جدایی دین و سیاست را یکی از اهداف مهم خود می‌دانند.

در این میان متفکران مسلمان اغلب سیاست و دیانت را به صورت متحد بررسی نموده‌اند.

از دیدگاه اقبال نیز «اصل توحید»، اصل اساسی اسلام است که نـه فقـط در زنـدگی فردی یک مسلمان، بلکه در حیات اجتماعی و سیاسی و ملی نیـز بایـد متجلـی شـود و یکی از نتایج اصلی اعتقاد به توحید، نفی تفکیک و جدائی بین «دین» و «دولت» ، «دنیا» و «آخرت» است. در اسلام، سیاست از دین جدا نیست و اعمال اجتماعی و دنیوی یـک مسلمان، کاملاً به ایده‌آل ها و هدف های دینی و اخروی او مربوط می‌شود. تلاش برای بهبود وضع اجتماعی و سیاسی، پله‌هایی هستند که به وسیله ی آن، انسان بـه قلـه هـای تکامل روحی و معنوی در مراحل بعدی وجود می‌رسد. کسی کـه ایـن پلـه هـا را طـی نکند نمی تواند به کامیابی ها و موفقیت های بعدی دست یابد و طبعـا" بـه بـن بـست می رسد.

به این سبب مسلمان هیچ گاه از کشاکش اجتماعی و سیاسی کناره گیری نمی‌کنـد.، بلکه خود را در میان این کشاکش قرار می دهد و با همه نیرو و امکانات خود و با همه ی وجود خود کوشا و تلاشگر آن است که پرچم عـدالت و انـصاف و انـسانیت را بـه اهتزاز درآورد. مسلمان موحد که ایمان به اصل یکتائی دارد، بـین دیـن و دنیـا تفکیـک قائل نمی‌شود. (نقوی، ۱۳۸۵ :۲۷)

اقبال در «جاوید نامه»، ایده ی اسلامی عدم تفکیک میان جسم و روح را بـا زیبـائی خاصی بیان داشته است و این ایده ی اسلامی را با ایده ی مسیحی مقایسه کـرده اسـت. در«گلشن راز جدید»، همین اندیشه را بار دیگـر مورد تأکیـد قرار می‌دهد:

«چشم ناسالم ملل غرب»، «جسم» و «روح» را دو تا می‌بیند و به این سبب است کـه «دین» و «دولت» را نیز جداگانه پنداشته اسـت. روح و «جـسم» از دیـدگاه اسـلامی دو رخساره ی مختلف یک حقیقت است.»

نوستالژی و ناکجاآباد

آرمانشهر یا ناکجاآباد یا مدینه ی فاضله، کشوری خیالی است که در آنجا زندگانی مردم کامل و قرین رستگاری است. جایی است دست نیافتنی (utopia) که تـصویر آن در افق آرزوی آدمی همواره نمونه ی خیر بـرین و زیبـایی و کامیـابی اسـت. آدمـی در

درازنای تاریخ همواره آرزومند دستیابی به جامعه‌ای بوده که در آن دلخواسته هایش را تحقق بخشد، در فضای بایسته اش استعدادهای خود را از قوه به فعل آورد و کمال معنوی را با آرامش روحی و بی نیازی مادی درآمیزد. اما بیان این آرزو، برحسب زمان و مکان جلوه ها داشته و به مقتضای پیشرفت عقلی و تجربی آدمی و به تناسب شناخت او از جهان پیرامونش رنگ‌ها پذیرفته است. (اصیل، ۱۳۸۱ :۱۷)

ناکجاآباد اقبال، سراسر با پیام های جهان شمول اسلام مزین شده است که نه مرزهای ملی را می شناسد و نه تفاوت های نژادی و زبانی را... حسرت اقبال نسبت به یک کشور جهانی اسلامی به اندیشه‌های سیاسی او منعکس شده است:

نه افغانیم و نه ترک و تتاریم   چمن زادیم و از یک شاخساریم

تمیز رنگ و بو بر ما حرام است   که ما پروردهٔ یک شاخساریم

اقبال، آن نوع میهن پرستی را که مشرب سیاسی آن، سازش ناپذیری است و پیروانش بر این باروند که *«فقط کشور ما اهمیت دارد و درست و نادرستش را باید پذیرفت»* و خواست‌های جوامع دیگر بشری را نادیده می‌گیرند، مغایر روح انترناسیونالیسم اسلامی که حامی آن است می داند. ولی میهن دوستی، به این مفهوم که فردی به کشور یا مردم خود مباهات کند و آنها را به این سبب که به ارزش های فرهنگی خاصی نایل آمده‌اند و سهمی در فرهنگ جهانی دارند دوست بدارد، نه تنها مذموم نمی داند، بلکه عقیده‌ای بسیار با ارزش می‌شمارد. برخی اقبال را مورد انتقاد قرار داده و او را متهم کرده اند به اینکه فاقد حس میهن دوستی است. حال آنکه اگر حقیقت را بخواهیم او برای میهن دوستی بسیار ارزش قایل است؛ منتها میهن دوستی‌ای که اصیل باشد. میهن نباید به یک بت معاصر تبدیل شود.

برای ایمان آوردن به اسلام، قرآن مجید دعوت به گروه و قبیله نمی کند، بلکه دعوت به امت و ملت می‌نماید. پس، از ملت و امت آن گروه از انسان‌ها مورد نظر است که اساس و پایه ی اتحاد آنها فقط اشتراک در ایمان و عقیده داشتن آنهاست. در این اشتراک، گروه ها و قبیله ها و ذات‌های مختلف می‌توانند شرکت داشته باشند. در

اسلام تصور اتحاد انسانی براساس اشتراک ایمانی آنهاست. همان طور که اختلاف نسل و رنگ و زبان را از بین می برد، از بند منطقه و وطن نیز آزاد می نماید. از حیات طیبه ظاهر است که حضرت محمد (ص) از وطن اصلی خود مکه برای حفظ ایمان خود هجرت کرد و به مدینه رسید. انصار و مهاجرین را بنابر اشتراک ایمان در رشته اخوت منسلک کرد. یعنی در مدینه، دیگر اساس اتحاد ملت مسلمان بر وطن نیست، بلکه بر اشتراک ایمان آنهاست. از این رو امت اسلامی هیچ وطن جدی ندارد، بلکه همه ی سرزمین‌ها وطن آن است که در آن مسلمانان بنابر اشتراک ایمانی و با اتحاد و همبستگی، جامعه ی اسلامی را ساخته‌اند. (اقبال، ۱۳۶۲ :۲۵۴)

نتیجه

اندیشه‌های سیاسی محمد اقبال دریچه ی نوینی را برای اصلاح تفکرات دینی و سیاسی مسلمانان جهان باز نموده است. نظر به مشکلات عظیمی که کشورهای اسلامی در ارتباط با تهاجم لائیسیته با آن درگیرند، نگرش اقبال در عدم تفکیک دین و سیاست موضع محکم، سازش ناپذیر و انقلابی او را نشان می دهد. اقبال همچنین، مردم سالاری دینی را توصیه می‌کند که برای جامعه ی ایران و کشورهای دیگر اسلامی بسیار جالب است. اقبال بدون شک، در بیداری ملل مسلمان در قرن اخیر نقش ویژه‌ای را ایفا نمود. بسیاری از پیروان اقبال جهت ایجاد وحدت و همبستگی مسلمانان جهان تلاش‌ها و اقدامات زیادی داشته‌اند. آیا مجاهده ی اقبال ناکام مانده است ؟ مسلما"، نه! پیام او در دل و جان اکثر مسلمانان جایگاه ویژه‌ای دارد. ولی، انتظار اقبال، پویایی و حرکت بیشتر امت اسلام بود. برای دسترسی به ناکجاآباد اقبال، شاید به "اقبال‌های جدید" نیاز باشد.

منابع

۱.Iqbal, Mohammad.(۱۹۸۹) **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, Lahore.

۲- اصیل ، حجت الله(۱۳۸۱) **آرمانشهر در اندیشه ی ایرانی**، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.

۳- اقبال، جاوید(۱۳۶۲) **زندگینامهٔ محمد اقبال لاهوری**، ترجمه ی شهیندخت کامران مقدم، تهران: فردوسی.

۴- اقبال، محمد(۱۳۸۲)**کلیات اقبال لاهوری**، به اهتمام پروین قائمی، تهران: پیمان.

۵- حقیقت، عبدالرفیع(۱۳۶۷) **ایران از دیدگاه علامه محمد اقبال لاهوری**، تهران: مؤلفان و مترجمان ایران.

۶- ریویر،کلود(۱۳۷۹)**درآمدی بر انسان شناسی**، ترجمه ی ناصر فکوهی، تهران:نشر نی.

۷- ژاک شوالیه، ژان(۱۳۷۳) **آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر**، ترجمه ی لی‌لا سازگار، تهران: مرکز دانشگاهی.

۸- سیدین، غلام(۱۳۷۹) **مبانی تربیت فرد و جامعه از دیدگاه اقبال**، ترجمهٔ محمد بقائی، تهران: فردوس.

۹- شادروان، حسن(۱۳۷۱) **اقبال شناسی**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۰- عبدالحکیم، خلیفه(۱۳۷۰) **مولوی**، نیچه و اقبال، ترجمه ی محمد بقائی، تهران.

۱۱- مک لین، ایان(۱۳۸۱) **فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد**، ترجمه ی حمید احمدی، تهران: میزان.

۱۲- نقوی، علی محمد(۱۳۸۵) **ایدئولوژی انقلابی اقبال**، ترجمه ی م. بحری، تهران: اسلامی.

۱۳- وثیق، شیدان(۱۳۸۴) **لائیسیته چیست ؟**، تهران: اختران.

۱۴- هلد، دیوید(۱۳۷۸) **مدلهای دموکراسی**، ترجمه ی عباس مخبر، تهران: روشنفکران و مطالعات زنان.

دکتر حبیب جدیدالاسلامی
استادیار زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان

موسیقی بیرونی و موسیقی درونی در زبور عجم

چکیده

در این مقاله به بررسی بحور و اوزان عروضی زبور عجم و آرایه های لفظی آن پرداخته شده است اوزان مختلف بحر هزج اعم از مثمن و مسدس توضیح داده شده است.

در ادامه مقاله به اوزان مختلف بحر رمل پرداخته شده است و با توجه به استفاده اقبال از اوزان مطبوع بحر رمل مثل فعلاتُ فاعلاتن فعلات فاعلاتن به توضیح این وزن پرداخته شده است.

بحر رجز سومین بحری است که در این مقاله به آن پرداخته شده است و اوزان مستعمل آن در زبور عجم توضیح داده شده است.

بحر مجتث از دیگر بحوری است که اقبال به آن توجه داشته است و اوزان مستعمل آن در زبور عجم توضیح داده شده است.

بحر مضارع به عنوان بحر مطبوع شعر فارسی از بحوری است که اقبال به آن توجه نشان داده است، و مخصوصاً مطبوع ترین وزن این بحر یعنی مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلُ فاعلن در مبحث آرایه های ادبی به آرایه های سجع، جناس، تکرار و تصدیر پرداخته شده است هرچند که اقبال چندان علاقه ای به استعمال آرایه های ادبی نداشته است.

واژگان کلیدی: موسیقی، شعر، وزن، بحر، هزج، مضارع، رمل، سجع، جناس

مقدمه

اوزان و بحور و آرایه های ادبی از عواملی می باشند که باعث ایجاد موسیقی و آهنگین شدن شعر می گردند، شعر کلاسیک، اساس آن بر وزن و قافیه می باشد و قدما وزن و قافیه را از عوامل لا ینفک شعر می دانستند و از نظر آنان کسی می توانست شاعر باشد که با اوزان و بحور مختلف آشنایی داشته باشد و به گفته ی نظامی عروضی بیست هزار بیت از اشعار قدما از حفظ باشد، آشنایی با کتب بلاغی و فهم و درک ظرایف، و دقایق شعر دلیل برتری و فضل یک شاعر نسبت به شاعر دیگر می باشد.

اقبال با وجود این که در شبه قاره ی هند پرورش یافته بود و زبان مادریش غیر از زبان فارسی بود اما شعر را بهترین وسیله برای انتقال پیام و هدف خویش می دانست.

از مطالعه ی مجموعه اشعار وی این گونه استنباط می شود که با اوزان و بحور شعر فارسی آشناست هرچند از تعداد اندکی از بحور در اشعار خود استفاده نموده است ولی در اشعار وی کمتر اخلال وزن مشاهده می گردد و این دلیلی روشن بر آشنایی وی نسبت به بحور شعر فارسی می باشد.

استفاده ی اقبال از آرایه های ادبی آنگونه که دیگر شاعران برجسته ی زبان و ادب فارسی از آن در اشعار خود استفاده نموده اند کمتر به چشم می خورد اقبال نه تعمدی در کاربرد و استعمال آرایه های ادبی می بیند و نه ضرورتی برای این امر احساس می کند زیرا وی زبان فارسی را مناسب ترین و بهترین راه برای بیان هدف خویش می بیند و سعی و کوشش وی کاربرد واژه ها و عبارات در قالب بسیار ساده و صمیمی است تا از این رهگذر بتواند نسلی خفته را که اسیر فرنگ و دلاویزی های فرنگ گردیده است از ورطه و گودال هلاک و نیستی نجات بخشد.

شاعری با این اهداف و ویژگی ها و خواسته ها و آرزوهای بلند که در سرتاسر وجودش آزادی انسان و آزادی مردم مشرق زمین از زیر بار استعمار و استثمار غرب موج می زند کمتر به فکر رنگین کردن و لعاب بخشیدن اشعار خویش می باشد. در اشعار اقبال استعمال آرایه های ادبی به عنوان موسیقی درونی کلام و موسیقی معنوی

شعر کمتر به چشم می خورد و شاعر اصراری برای استعمال چنین آرایه هایی نـدارد و آنچه از اشعار وی استنباط مـی شـود سـاده و صـمیمی بـودن کـلام وی بـرای آزادی انسانهاست.

موسیقی بیرونی

بحر هزج

هزج مثمن سالم(مفاعلین مفاعلین مفاعلین مفاعلین)

در این محفل که کار او گذشت از باده و ساقی
ندیمی کو که در جامش فرو ریزم می باقی
(اقبال ۱۳۸۲: ۳۱۷)

از آن آبی که درمن لاله کارد ساتگینی ده کف خاک مراساقی به باد فرودینی ده
(همان : ۳۱۸)

زهرنقشی که دل ازدیده گیرد پاک می‌آیم گـدای معنی پاکم تهی ادراک می آیم
(همان :۳۱۸)

دل بی قید من بانورایمان کافری کـــرده حرم راسجده آورده بتان راچاکری کرده
(همان : ۳۱۹)

زشاعر ناله مستانه در محضر چه می خواهی
توخود هنگامه ای هنگامه دیگر چه می خواهی
(همان : ۳۲۰)

نه در اندیشه من کارزار کفر و ایمانی نه در جان غم اندوزم هوای باغ رضوانی
(همان : ۳۲۰)

اگر نظاره ازخود رفتگی آردحجاب اولی نگیرد بامن این سودا بها ازپس گران خواهی
(همان ۳۲۴)

دراین میخانه ای ساقی ندارم محرمی‌دیگر
که من شاید نخستین آدمم از عالمی دیگر
(همان: ۳۲۳)

به حرفی می توان گفتن تمنای‌جهانی‌را
من ازذوق‌حضوری طول‌دادم داستانی را
(همان: ۳۲۹)

برون زین‌گنبدپیوسته پیدا کرده ام‌راهی
که از اندیشه برتر می پرد آه سحرگاهی
(همان: ۳۵۲)

غباری‌گشته ای آسوده نتوان‌زیستن‌اینجا
به‌یاد صبحدم درپیچ ومنشین برسرراهی
(همان: ۳۵۳)

گنهکار غیورم مزد بی منت نمی گیرم
از آن داغم که بر تقدیر او بستند تقصیرم
(همان: ۳۵۳)

نیابی‌درجهان یاری‌که داند دلنوازی را
به‌خودگم شونگهدارآبروی عشق بازی را
(همان: ۳۵۴)

چوخورشیدسحرپیدانگاهی می توان کردن
همین خاک سیه را جلوه گاهی می توان کردن
(همان: ۳۵۵)

کشیدی باده هادر صحبت بیگانه پی درپی
به نوردیگران افروختی پیمانه پی درپی
(همان: ۳۵۶)

فروغ‌خاکیان‌ازنوریان افزون شودروزی
زمین‌ازکوکب تقدیرماگردون شود روزی
(همان: ۳۵۸)

خودی را مردم آمیزی دلیل نارسایی ها
تو ای درد آشنا بیگانه شو از آشنایی ها
(همان: ۳۶۴)

دراین صحرا گذر افتاد شایدکاروانی را
پس ازمدت شنیدم نغمه های‌ساربانی را
(همان: ۳۶۶)

بهـــار آمد نگه می غلتد اندر آتش لاله　　هزاران ناله خیزد از دل پر کاله پر کاله
(همان: ۳۶۸)

هزج مثمن اخرب (مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن)

از مشت غبار ما صد ناله برانگیزی　　نزدیک تر از جانی با خوی کم آزاری
(همان: ۳۰۸)

بر عقل فلک پیما ترکانه شبیخون به　　یک ذره ای درد دل از علم فلاطون به
(همان: ۳۱۵)

این دل که مرادادی لبریز یقین بادا　　این جام جهان بینم روشن تر از این بادا
(همان: ۳۲۵)

انجم‌به‌گریبان ریخت‌این‌دیده‌ترمارا　　بیرون زسپهر انداخت این ذوق نظر ما را
(همان: ۳۲۶)

بـــرخیز که آدم را هنگام نمود آمـد　　این مشت غباری را انجم به سجود آمد
(همان: ۳۳۵)

با نشئه درویشی در ساز ودمادم زن　　چون پخته شوی خودرابرسلطنت جم زن
(همان: ۳۴۰)

من هیچ نمی ترسم از حادثه شب ها　　شبها که سحر گردد از گردش کوکب ها
(همان: ۳۶۰)

من بنده آزادم عشق است امام من　　عشق است امام من عقل است غلام من
(همان: ۳۷۱)

از داغ فراق او در دل چمنی دارم　　ای لاله صحرایی با تو سخنی دارم
(همان: ۳۶۸)

هزج مثمن مسبغ(مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلان)
نوای من از آن پر سوز بی باک و غم انگیز است
به خاشاکم شرار افتاد و باد صبحدم تیز است
(همان: ۳۱۰)

بده آن دل که مستی های او از باده خویش است
بگیر آن دل که از خود رفته و بیگانه اندیش است
(همان: ۳۲۵)

جهان کور است و از آئینه دل غافل افتاده است
ولی چشمی که بینا شد نگاهش بر دل افتاده است
(همان: ۳۵۴)

تو را نادان امید غم گساری ها ز افرنگ است
دل شاهین نسوزد بهر آن مرغی که در چنگ است
(همان: ۳۶۶)

جهان رنگ و بو پیدا تو می گویی که راز است این
یکی‌خودرابه تارش‌زن‌که تو مضراب وساز است این
(همان: ۳۶۷)

هزج مثمن اخرب مکفوف مقصور(مفعول مفاعیلُ مفاعیلُ مفاعیل)
مانند صبا خیز و وزیدن دگر آموز　　　داman گل و لاله کشیدن دگر آموز
(همان: ۳۴۳)

ای غنچه خوابیده چو نرگس نگران خیز　　　کاشانه ما رفت به تاراج غمان خیز
(همان: ۳۴۴)

هزج مثمن اخرب مسبغ (مفعولُ مفاعیلن مفعولُ مفاعیلان)
علمی که تو آموزی مشتاق نگاهی نیست　　　وامانده راهی نیست آواره راهی نیست
(همان: ۳۵۵)

هزج مسدس اخرب مقبوض محذوف(مفعول مفاعلن فعولن)

خوشتر ز هزار پارسایی   گامی به طریق آشنایی

(همان: ۳۲۱)

هزج مسدس مقصور (مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل)

زمستان را سر آمد روزگاران   نواها زنده شد در شاخساران

(همان: ۳۲۲)

هزج مسدس محذوف (مفاعیلن مفاعیلن فعولن)

هوای خانه و منزل ندارم   سر راهم غریب هر دیارم

(همان: ۳۲۲)

بحر رمل

رمل مثمن مقصور(فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلات)

عشق شور انگیز را هر جاده در کوی تو برد

بر تلاش خود چه می نازد که ره سوی تو برد

(همان: ۳۰۶)

از نوا بر من قیامت رفت و کس آگاه نیست

پیش محفل جــز بم و زیر ومقام و راه نیست

(همان: ۳۴۶)

لاله ی صحرایم از طرف خیابانم پرید   در هوای دشت و کهسار و بیابانم پرید

(همان: ۳۴۷)

خواجه از خون رگ مزدور سازد لعل ناب

از جفای ده خدایان کشت دهقانان خراب

(همان: ۳۵۰)

گر چه می دانم که روزی بی نقاب آید برون
تا نپنداری که جان از پیچ و تاب آید برون
(همان: ۳۵۱)

عشق اندر جستجو افتاد و آدم حـاصل است
جلـــوه او آشکار از پرده آب و گل است
(همان: ۳۵۶)

لاله ایـــن گلستـــان داغ تمنـــائی نداشت
نرگس طنــــاز او چشم تمـاشایی نداشت
(همان: ۳۶۹)

رمل مثمن محذوف (فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن)
یا مسلمان را مده فرمان که جان بر کف بنه
یـــا در ایـــن فرسوده پیکر تازه جانی آفرین
(همان: ۳۱۵)

یاد ایامی که خوردم باده ها با چنگ و می
جام می در دست من و مینای می در دست وی
(همان: ۳۲۶)

ای خدا مهر و مه خاک پریشانی نگر ذره ای در خود فرو پیچد بیابانی نگر
(همان: ۳۳۲)

عشق را نازم که بودش را غم نابودنی کفر او زنار دار حاضر و موجودنی
(همان: ۳۵۷)

بر دل بی تاب من ساقی می نابی زند کیمیا ساز است و اکسیری به سیمایی زند
(همان: ۳۵۸)

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جـــوانـــان عجم جان من و جان شما
(همان: ۳۶۴)

رمل مثمن مشکول (فعلاتُ فاعلاتن فعلاتُ فاعلاتن)

من‌اگرچه‌تیره خاکم دلکی است برگ وسازم   به نظاره جمال چو ستاره دیده بازم

(همان: ۳۰۸)

به صدای دردمندی به نوای دلپذیری   خم زندگی گشادم به جهان تشنه میری

(همان: ۳۰۹)

شب من‌سحرنمودی که به‌طلعت آفتابی   توبه طلعت آفتابی سزداین‌که بی حجابی

(همان: ۳۲۳)

کف خاک برگ و سازم به رهی فشانم او را

به امید این که روزی به فلک رســانم او را

(همان: ۳۲۵)

به تسلیّی که دادی‌نگذاشت کارخود را   به توبازمی سپارم دل بیقرار خــود را

(همان: ۳۲۸)

به فغان نه لب گشودم‌که فغان اثرندارد   غم دل نگفته بهتر همه‌کس جگر ندارد

(همان: ۳۳۱)

به نگاه آشنایی چو درون لاله دیدم   همه ذوق وشوق دیدم همه آه ناله دیدم

(همان: ۳۶۸)

دل و دیده ای که دارم همه لذت نظاره   چه گنه‌اگر تراشم‌صنمی ز سنگ خاره

(همان: ۳۱۰)

تو به این گمان که شاید سرآستانه دارم   به‌طواف‌خانه کاری به‌خدای خانه دارم

(همان: ۳۱۴)

رمل مثمن مخبون مقصور(فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلات)

گرچه شاهین خرد بر سر پروازی هست   اندرین بادیه پنهان قدر اندازی هست

(همان: ۳۱۱)

این جهان چیست صنم خانه پندار من است　　جلــوه او گرو دیده بیدار مــن است
(همان: ۳۱۲)

ســاقیــا بــر جگـرم شعله نمناک انداز　　دگر آشوب قیامت به کف خاک انداز
(همان: ۳۱۸)

مرغ خوش لهجه و شاهین شکاری از توست
زندگی را روش نوری و ناری از توست
(همان: ۳۲۰)

بــر جهــان دل من تاختنش را نگرید　　کشتن و سوختن و ساختنش را نگــرید
(همان: ۳۲۱)

خرد ازذوق نظر گرم تماشابوده است　　این که جوینده و یابنده هر موجود است
(همان: ۳۳۷)

لاله این چمن آلوده رنگ است هنوز　　سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز
(همان: ۳۳۸)

تکیه بر حجت و اعجاز بیان نیز کنند　　کار حق گاه به شمشیر و زبان نیز کنند
(همان: ۳۳۹)

سخن تازه زدم کس به‌سخن وا نرسید　　جلوه‌خون گشت ونگاهی به تماشانرسید
(همان: ۳۴۸)

زندگی در صدف خویش گهر ساختنی است
در دل شعله فرو رفتن و نگداختن است
(همان: ۳۵۲)

می دیرینه و معشوق جوان چیــزی نیست
پیش صاحب نظران حور و جنان چیزی نیست
(همان: ۳۶۲)

رمز عشق تو به ارباب هوس نتـــوان گفت

سخن از تاب و تب شعله و خس نتوان گفت

(همان: ۳۲۶)

رمل مثمن مخبون اصلم(فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فع لن)

عاشق آن نیست که لب گرم فغانی دارد عاشق آن است که برکف دوجهانی دارد

(همان: ۳۴۸)

رمل مثمن مخبون اصلم مسبغ(فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فع لان)

باز بر رفته و آینده نظر باید کرد هاـــه برخیز که اندیشه دگر باید کرد

رمل مثمن مجنون محذوف (فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فَعِلن)

بگذر از خاور و افسونی افرنگ مشو که نیرزد به جوی این همه دیرینه و نو

(همان: ۳۶۷)

رمل مثمن مخبون مقصور (فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلات)

کم سخن غنچه که در پـــرده دل رازی داشت

در هجوم گل و ریحان غم دمسازی داشت

(همان: ۳۷۱)

باز این عالم دیرینه جوان می بایست برگ کاهش صفت کوه گران می بایست

(همان: ۳۶۹)

بحر رجز

رجز مثمن مطوی مخبون(مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن)

ای که زمن فزوده ای گرمی آه ونالـــه را زنده‌کن ازصدای من‌خاک هزارساله را

(همان: ۳۰۷)

برسرکفرودین فشان‌رحمت‌عام‌خویش را بند نقاب برگشا ماه تمام خویش را

(همان: ۳۰۹)

سوز و گداز زندگی لذت جستجوی تـــو راه چومار می‌گزد گرنرود به سوی تو
(همان: ۳۱۶)

فرصت کشمکش مده این دل بی قرار را یک‌دوشکن زیاده‌کن گیسوی‌تابدار را
(همان: ۳۲۸)

چندبه‌روی‌خودکشی پرده صبح وشام را چهـــره گشا تمام کن جلوه ناتمام را
(همان: ۳۲۹)

سوز و گداز حالتی است باده زمن طلب کنی
پیش تو گر بیان کنم مستی این مقام را
(همان: ۳۳۰)

از همه کس کناره گیر صحبت آشنا طلب
هم زخدا خودی طلب‌هم زخودی خدا طلب
(همان: ۳۵۹)

رجز مثمن مطوی مخبون مذال(مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلان)
فصل بهار این چنین بانگ هزار این چنین
چهره گشـــا غزل سرا باده بیار این چنین
(همان: ۳۱۲)

خیز و به خاک تشنه ای باده زندگی فشان
آتش خـــود بلنـد کن آتش ما فرو نشان
(همان: ۳۱۳)

رجز مربع مرفّل(مستفعلاتن مستفعلاتن)
بینی جهـــان را خود را نبینی تـــا چنـــد نـــادان غافل نشینی
(همان: ۳۶۰)

این هم جهانی آن هم جهانی ایـــن بیکـــرانـــی آن بیکرانی
(همان: ۳۶۸)

از چشم ساقی مست شرابم   بی می خرابم بی می خرابم
(همان: ۳۲۳)

بحر متقارب

متقارب مثمن سالم (فعولن فعولن فعولن فعولن)

زسلطان کنم آرزوی نگاهی   مسلمانم از گل نسازم الهی
(همان: ۳۴۰)

بحر مضارع

مضارع مثمن اخرب مکفوف محذوف (مفعول فاعلات مفاعیلُ فاعلن)

یا رب درون سینه دل با خبر بده   در باده نشئه را نگرم آن نظر بده
(همان: ۳۰۶)

نور تو وانمود سپید و سیاه را   دریا و کوه و دشت و در و مهر و ماه را
(همان: ۳۲۴)

مضارع مثمن اخرب مکفوف مقصور (مفعول فاعلاتُ مفاعیلُ فاعلات)

خاور که آسمان به کمند خیال اوست   از خویشتن گسسته و بی سوز آرزوست
(همان: ۳۲۷)

ماازخدای گم شده‌ایم اوبه‌جستجوست   چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست
(همان: ۳۴۹)

هنگامه راکه بست دراین دیر دیرپای   زنّاریان او همه نالنده هم چو نای
(همان: ۳۷۰)

ای لاله ای چراغ کهستان و باغ و راغ   در من نگر که می دهم از زندگی سراغ
(همان: ۳۷۰)

صورت گری که پیکر روز وشب آفرید   از نقش این وآن به تماشای خود رسید
(همان: ۳۶۹)

بحر مجتثّ

مجتثّ مثمن مخبون مقصور (مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلات)

گرفتم این که جهان خاک و ما کف خاکیم
بـــه ذرّه ذَره ما درد جستجو زکجاست
(همان: ۳۰۷)

درون سینه ما سوز آرزو ز کجاست   سبو ز ماست ولی باده سبـو ز کجاست
(همان: ۳۰۶)

مرابه راه طلب یاردرگل است هنوز   که دل به قافله و رخت و منزل است هنوز
(همان: ۳۲۱)

خیال من به تماشای آسمان بوده است
به دوش ماه و به آغوش کهکشان بوده است
(همان: ۳۴۶)

شراب میکده من نه یادگار جم است   فشرده جگر من به شیشه عجم است
(همان: ۳۴۷)

دراین چمن‌دل‌مرغان زمان‌دگراست
به شاخ گل دگر است و به آشیان دگراست
(همان: ۳۴۹)

بیا که خاوریان نقش تازه ای بستند   دگر مرو به طواف بتی که بشکستند
(همان: ۳۵۷)

تو کیستی ز کجایی که آسمان کبود   هزار چشم به راه تو از ستاره گشود
(همان: ۳۶۱)

قلندران‌که به تسخیرآب وگل‌کوشند   ز شاه باج ستانند و خرقه در پوشند
(همان: ۳۶۲)

دم مـــرا صفت بـاد فرودین کردند گیاه را ز سرشکم چو یاسمین کردند
(همان: ۳۶۵)

گذر ازآنکه ندیدست وجزخبرندهد سخـــن دراز کنـد لذت نظر ندهد
(همان: ۳۶۵)

بحر مجتث مثمن مخبون محذوف (مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن)

برون کشید زپیچاک هست و بود مرا چه عقده ها که مقام رضا گشود مرا
(همان: ۳۱۳)

نظر به راه نشینان سواره می گـــذرد مرا بگیر که کارم ز چاره می گذرد
(همان: ۳۱۴)

گشاده روزخوش وناخوش زمانه گذر زگلشن و قفس و دام و آشیانه گذر
(همان: ۳۵۲)

دودسته تیغم وگردون برهنه ساخت مرا فسان کشید وبه روی زمانه آخت مرا
(همان: ۳۶۳)

مجتث مثمن مخبون اصلم

غزل سرای و نواهای رفته باز آور به این فسرده دلان حرف دل نوازآور
(همان: ۳۰۷)

اگربه بحر محبت کرانه می خواهی هزار شعله دهی یک زبانه می خواهی
(همان: ۳۳۶)

چه موج مست خودی باش و سر به طوفان کش

تو را که گفت که بنشین و پا به دامان کش
(همان: ۳۳۹)

جهان ماهمه خاک است وپی سپرگردد ندانم این که نفس های رفته برگردد
(همان: ۳۴۵)

دیار شوق که در آشناست خاک آنجا به ذره ذره توان دید جان پاک آنجا

(همان: ۳۶۱)

مجتث مثمن مخبون اصلم مسبغ (مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لان)

ز رسم و راه شریعت نکرده ام تحقیق جز اینکه منکر عشق است کافر وزندیق

(همان: ۳۵۹)

بحرسریع

سریع مثمن مطوی مکشوف

مثل شرر ذره را تن به تپیدن دهم تن به تپیدن دهم بال پریدن دهم

(همان: ۳۶۳)

موسیقی درونی

سجع متوازی

چه بگویمت زجانی که نفس نفس شماری دم مستعار داری غم روزگار داری

(همان: ۳۲۴)

مصراع دوم از دو قرینه تشکیل شده و مستعار و روزگار سجع متوازی دارد

مقـــام بنـــدگی دیگر مقام بندگی دیگر

زنوری‌سجده می‌خواهی‌زخاکی‌بیش‌ازآن خواهی

(همان: ۳۲۴)

مصراع اول از دو قرینه بندگی و عاشقی، سجع متوازی

نه این عالم حجاب او را نه آن عالم نقاب او را

اگـــر تاب نظر داری نگاهی می توان کردن

بین حجاب و نقاب در مصراع اول سجع متوازی می باشد

من از طریق نپرسم رفیق می جویم که گفته اند نخستین رفیق و باز طریق

(همان: ۳۵۹)

درمصرع اول نپرسم و می جویم، سجع متوازی

مـــن بنده آزادم عشق است امام من　　عشق است امام من عقل است غلام من

(همان: ۳۷۱)

بین امام و غلام، سجع متوازی

دل به کسی نباخته باد وجهان نساخته　　من به‌حضور تورسم روزشماراین چنین

(همان: ۳۱۳)

نباخته و نساخته، سجع متوازی

فکرگره گشاغلام دین به‌روایتی تمام　　زانکه درون‌سینه ها دل هدفی‌است بی نشان

غلام و تمام، سجع متوازی

سجع متوازن

ریگ عراق منتظر کشت حجاز تشنه‌کام　　خون‌حسین بازده کوفه وشام خویش را

(همان: ۳۰۹)

منتظر و تشنه کام، سجع متوازن

گردنده ترز چرخ و رباینده تر ز مرگ　　ازدست او به دامن ما چاک بی‌رفوست

(همان: ۳۲۷)

چرخ و مرگ، سجع متوازن

خود راکنم سجودی دیروحرم نمانده　　این در عرب نمانده آن در عجم نمانده

(همان: ۳۷۲)

عرب و عجم، سجع متوازن

یم عشق کشتی من یم عشق ساحل من　　نه غم سفینه دارم نه سر کرانه دارم

(همان: ۳۱۴)

کشتی و ساحل، سجع متوازن

سجع مطرف

نشناخت مقام خویش افتاد به دام خویش
عشقی که نمودی خواست از شورش یاریها
(همان: ۳۶۰)

مقام و دام، جناس مطرف

هنگامه این محفل از گردش جام ما این کوکب شام من این ماه تمام من
(همان: ۳۷۱)

شام و تمام، جناس، مطرف

هر دوبه منزلی روان هر دوامیرکاروان عقل به حیله می بردعشق برد کشان کشان
(همان: ۳۱۳)

روان و کاروان، جناس مطرف

ترصیع و موازنه

ریگ عراق منتظر کشت حجاز تشنه کام
خون حسین بازده کوفه و شام خویش را
(همان: ۳۰۹)

عراق و حجاز، موازنه

اینجا مقامی آنجا مقامی اینجا زمانی آنجا زمانی
(همان: ۳۶۸)

مقامی و زمانی، ترصیع

تضمین المزدوج

به نگاه نارسایم چه بهار جلوه داری که به باغ و راغ نالم چه تذر و تو صفیری
(همان: ۳۰۹)

باغ و راغ، تضمین المزدوج

مرا این خاکدان من ز فردوس برین خوشتر
مقام ذوق و شوق این حریم سوز و ساز است
(همان: ۳۶۸)

ذوق و شوق، تضمین المزدوج

ای لاله ای چراغ کهستان و باغ و راغ   در من نگر که می دهم از زندگی سراغ
(همان: ۳۷۰)

باغ و راغ تضمین المزدوج

انواع جناس

این جهان چیست؟صنم خانه پندارمن است   جلوه او گرو دیده بیدار من است
(همان: ۳۱۲)

پندار و بیدار، جناس خط

به جهان دردمندان تو بگو چه کار داری   تب وتاب ما شناسی دل بی قرار داری
(همان: ۳۲۴)

جناس زاید و مطرف

تو به درد من رسیدی به ضمیرم آرمیدی   زنگاه من رمیدی به چنین گران رکابی
(همان: ۳۲۳)

رمیدی و آرمیدی، جناس زاید مطرف

به جلو تند و کمندی به مهر و ماه پیچند   به خلوتند و زمان و مکان در آغوشند
(همان: ۳۶۲)

جلوت و خلوت، جناس خط

ای لاله ای چراغ کهستان و باغ و راغ   در من نگر که می دهم از زندگی سراغ
(همان: ۳۷۰)

راغ و سراغ، جناس زاید مطرف

این مه و مهر کهن راه به جایی نبـــرند   انجم تـــازه به تعمیر جهان می بایست

(همان: ۳۶۹)

مه و مهر، جناس زاید مذیل

هنگامه راکه بست دراین دیر دیر پای   زنّــاریــان او همه نالنده هم چو نای

(همان: ۳۷۰)

دیر ودیر، جناس ناقص

در برگ لاله و گل آن رنگ و نم نمانده   در ناله های مرغان آن زیر و بم نمانده

(همان: ۳۷۲)

نم و بم، جناس خط

تصدیر

من هیچ نمی ترسم از حـــــادثـــــه شب ها

شب ها که سحر گردد از گردش کوکب ها

(همان: ۳۶۰)

تکرار شب ها، در پایان مصراع اول واول مصراع دوم رد العروض الی الابتدا

من شرر ذره را تن به تپیدن دهم   تن به تپیدن دهم بال پریدن دهم

(همان: ۳۶۳)

رد العروض الی الابتدا

ردالقافیه

دو دسته تیغم و گردون برهنه ساخت مرا   فسان کشید و به روی زمانه آخت مرا

(همان: ۳۶۳)

من از جهان خیالم که فطرت ازلـــی   جهان بلبل و گل را شکست و ساخت مرا

تکرار ساخت، در پایان مصراع اول و پایان بیت دوم ردالقافیه

بهار آمد نگه می غلتد اندر آتش لاله   هزاران ناله خیزد از دل پر کاله

(همان: ۳۶۸)

فشان یک جرعه بر خاک چمن از باده لعلی

که از بیم خزان بیگانه روید نرگس و لاله

تکرار لاله در پایان مصراع اول و پایان بیت دوم، رد القافیه

تکرار

بده آن دل بده آن دل که گیتی را فرا گیرد

بگیراین دل بگیراین دل که دربندکم و بیش است

(همان:۳۲۵)

تکرار کلمه، دل آرایه تکرار

از خواب گران خواب گران خواب گران خیز   از خواب گران خیز

(همان: ۳۴۴)

نه به ماست زندگانی نه زماست زندگانی

همه جاست زندگانی، زکجاست زندگانی

(همان: ۳۶۸)

تسمیط

تو عیار کم عیاران تو قرار بی قراران   تو دوای دل فگاران مگر این که دیر پایی

(همان: ۳۲۳)

بیت به چهار قرینه تقسیم گردیده است که درسه قرینه حرف روی رعایت شده است، آرایه تسمیط

تصریع

اقبال در زبور عجم در دو غزل از آرایه تصریع استفاده کرده است در یک غرل بیت دوم را هم مصرع آورده است

(همان: ۳۷۱)

من بنده آزادم، عشق است امـــام من عشق است امام من، عقل است غلام من
هنگامه این محفل از گردش جام من ایـــن کـــوکب شام من این ماه تمام من

در غزلی دیگر که هشت بیتی می باشد پنج بیت ابتدای آن تماماً مصرع می باشد

این هم جهانی، آن هم جهانی این بیکرانی آن بیکرانی

(همان: ۳۶۸)

هــر دو خیـــالی هر دو گمانی از شعلــه مــن مـــوج دخـــانی
این یک دو آنی آن یک دو آنی مـــن جـــاودانـــی من جاودانی
ایـــن کم عیاری آن کم عیاری مــن پـــاک جـــانی نقــد روانی
اینجـــا مقـــامـــی آنجـــا مقامی اینجـــا زمـــانـــی آنجـــا زمانی

البته در این سروده آرایه های ترصیع و تکرار نیز وجود دارد.

نتیجه

در بحث عروض و آرایه های ادبی در زبور عجم نتایج زیر به دست می آید:

اقبال تنها از چند بحر مشهور مثل هزج، رمل، رجز، مضارع، مجتث استفاده کرده است. از بیشتر بحور مثل منسرح، مقتضب و متدارک استفاده نشده است.به نظر می رسد که علت عدم استفاده از این بحور عدم آشنایی وی به این اوزان و بحور می باشد.

از مجموعه اشعار وی در زبور عجم یک سروده در بحر سریع می باشد.

به یکی از آرایه های مشهور لفظی یعنی ترصیع چندان توجهی نداشته است اقبال به آرایه جناس به عنوان یکی از آرایه های مشهور که اغلب شاعران به وفور از آن استفاده کرده اند چندان میل و رغبتی از خود نشان نداده است.

کاربرد انواع سجع در میان اشعار وی باعث فصاحت و زیبایی کلام گردیده است.

منابع

۱- اقبال لاهوری(۱۳۸۲) **کلیات اشعاراقبال لاهوری**،تصحیح اکبر بهدار وند، تهران: انتشارات زوار.

۲- شمیسا، سیروس(۱۳۸۱) **نگاهی تازه به بدیع**، تهران : انتشارات فردوس.

کزازی، میرجلال الدین(۱۳۸۵) **بدیع**. تهران: کتاب ماد

۳- ماهیار، عباس(۱۳۸۵) **عروض فارسی**،تهران: نشره قطره.

۴- وحیدیان کامیار، تقی(۱۳۷۲) **وزن و قافیه شعر فارسی**،تهران: مرکز نشر دانشگاهی

۵- همائی، جلال الدین(۱۳۶۱) **فنون بلاغت و صناعات ادبی**،تهران: انتشارات توس.

دکترچاند بی بی
استادیار دانشگاه بین المللی اسلامی اسلام آباد

اقبال شاعری به تمام معنا

چکیده

سعی بنده بر این است که در این مقاله به اثبات برسانم که اگر چه اقبال خود را شاعر نمی داند و بسیاری از اندیشمندان هم کوشش کرده اند که این مسأله را ثابت کنند ولی باید گفت که او در شعر اندیشه خود را فریاد کرد و با شعر به عالمی فراتر از شعر دلبست یافت. او با شعر جامعه ی خود را به استقلال رساند، به اصلاح جامعه پرداخت و همه ی اینها در پرتو سخنی بود که با شعر بیان شد و تأثیر گذاشت و روشنگری کرد. بنابراین بررسی شعر او از نظر هنری و محتوایی مورد نظر است .

واژگان کلیدی: اقبلاف شعر، جامعه، خودی، فارسی.

مقدمه

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی جهانیان نوایی دردناک را از مشرق زمین استماع کردند که در آن دلسوزی و همدردی برای کلیه ی مظلومان جهان نهفته بود. این نوای دردناک از شاعری به نام اقبال بوده که اگرچه در یکی از شهرستان های ایالت پنجاب شبه قاره دیده به جهان گشود، اما با اندیشه والای خود توانست خود را عضو جامعه جهانی معرفی کند- غلامی ملت و زبونی امت اسلامی او را بخصوص رنج

می داد، لذا جهت بیداری آنها شعرهای آتشناکی سروده که امروز نیز حرارت آزادی خواهی در آن ابیات حس می شود-

اقبال تحصیلات عالی خود را در رشته های حقوق ، فلسفه و اقتصاد به اتمام رسانیده و کمی به امور دادگستری نیز پرداخته، اما تمایل و گرایش اصلی او به شعر بود، بویژه به شعر فارسی و در این هنر شاهکارهای ماندگاری را برای ادب دوستان به جای گذاشته است-

اگرچه اقبال خودش بارها گفته که اوشاعرنیست و مانند شخصیت های بزرگ جهان به کمال هنر خوداعتراف نمی کندوحتی بعضی از دانشمندان بنام نیز نگارشاتی در این زمینه دارند که اقبال یک فیلسوف بوده تا یک شاعر وحتی دراین راستا به حد مبالغه نیزرسیده وبه شعر اقبال ایراد گرفته اند - مانند برکت علی گوشه نشین، جوش ملیسانی و کلیم الدین که طی نگارشاتی برعلیه هنر شعری اقبال حرف می زده اند، اما دوستداران منصف اقبال نیز در رد این اعتراضات سستی نکرده و جواب قانع کننده ای نوشته اند که آقای ایوب صابر یکی از آنها می باشد-

اما هنر بیانی که هومر تقریبا هشت قرن قبل از میلاد ابراز نموده و به وسیله آن به تمدن یونان اعتلا و رونق خاصی داده، میلتون که در قرن هفدهم میلادی علیه روش های ناروای کلیسایی فریاد بلند کرد، شکسپیر در شعر و تاتر روش هایی را ابتکار نمود که مورد تقلید آیندگان قرارگرفت،کالیداس شاعر هندی قرن چهارم میلادی که به زبان سانسکریت آثار ارزشمندی را به جا گذاشته است، شلی شاعر و سناریو نگار قرن نوزدهم میلادی، ژان کیتس شاعر درد، گوته آلمانی عاشق صادق حافظ شیرازی، و اگر به ایران زمین توجه کنیم معلم اخلاق سعدی، محرم اسرار دل ها و سفیر امن و آشتی حافظ، ترجمان قرآن مولوی و هم فردوسی که زبان فارسی و تمدن فارس را زندگی نو بخشیده است و اقبال نیز همان راه را در پیش داشت و اندیشه ی خود را در قالب شعر ارایه نموده است- و مطابق تعریف واقعی از یک شاعر کامل می توان گفت که هم

اقبال و هم شاعران مذکور نه تنها با زمین خود ، با زمان خود و با زبان خود پیوند عمیقی داشتند، بلکه همزمان فراتر از زمین ، زمان و زبان خود بوده ومی باشند - تنها شعر برای اقبال سبب شناخت نبود اگر شعر هم نمی سرود باز آثار منثوراوبه عنوان فیلسوف و اندیشمند بزرگ جهان اسلام به او شهرتی می بخشید- اما برای کسب شناخت کاملی از اقبال لازم است تمام ابعاد شخصیت اورا در نظر داشته باشیم - بی تردید او یک شخصیت چند بعدی است و به جرأت می توان گفت در قرن بیستم کمتر شاعری را در جهان اسلام می بینیم که نفوذ و اقبالی مانند اقبال داشته باشد- اگرچه خودش گفت:

نغمه کجا و من کجاسازسخن بهانه ایست   سوی قطار می‌کشم ناقه ی بی زمام را

(اقبال: ۱۹۸۵: ۲۴۷)

این ناقه بی زمام امت اسلامی است که از راه اصلی خویش دور افتاده بود و اقبال می خواست از طریق شعر راه اصلی را به او نشان بدهد-آن ابر مرد می خواست به اصلاح جامعه خود بپردازد ، ملت را از بی عملی بیرون آورده به راه پیشرفت و استقلال سوق دهد- به آنها تعالی بشری و سرافرازی اسلامی بیاموزد- پرواز اندیشه ی او فراتر رفته و مسایل و مشکلات کلیه ی مستضعفین و محرومین جهان را درک نموده از طریق شعر، آرزوی تغییر سرنوشت را در قلوب آنان نیز بیدار کرد-

اقبال در شعر خود از مولوی، نیچه و سید جمال الدین اسد آبادی به عنوان الگو برای بشر سخن گفته، با احترام ویژه نقش شجاعانه ی این بزرگان را برای نسل جوان بازگو می نماید-

بسیاری از آثار منظوم اقبال به زبان های گوناگون متفرق دنیا مانند زبان آلمانی ، انگلیسی، ایتالیایی، روسی، عربی، ترکی و— ترجمه شده است- و تعداد چشمگیری از شروح و تحلیل های آثار اقبال را نیز به زبان های مختلف می توان مشاهده کرد- موضوعات مورد نظر اقبال در شعر معمولاً عبارتند از : معنای زندگی ، تغییر و دوام استقلال و اراده، پیوند جسم و جان ، بدی و ابتلاء ، جایگاه و نقش بشر در عالم تکوین

او ضمن توجه به این موضوعات مسایل روز را نیز در نظر داشته و چون تاریخ ، فلسفه، ادبیات ، تصوف و عرفان و حتی امور سیاسی را به دقت مطالعه کرده بود. شعر او مملو است از پیام های استقلال خواهی و مبارزه با جهل و نادانی-
اندیشه ی منحصر به فرد اقبال آنست که او برای بشر قایل به احترام خودی اوست؛ یعنی دعوت می کند که در درون خود بگردد و ویژگی های ذاتی را کشف نموده، جامعه را از آن ویژگی ها بهره مند کند- این عقیده منجر به خود کفایی و نجات از انحصار می باشد- بنا بر این اقبال گفت در بندگی خودی انسان آدم می میرد-از جوامع اسلامی نیز گله مند بود که آنها خودی خود را از دست داده رو به انحصار نموده اند.هدف اصلی زندگی بشر شناخت شخصیت خود و تلاش جهت رشد و علو خودی باید باشد-

منکر حق مثل ملا کافر است منکر خود مثل من کافر تر است

(اقبال، ۱۹۸۵: ۷۹۱)

انگیزه ی اصلی شعر اقبال رسیدن به کمال است- او دوست دارد به انتهای نا منتها برسد-

ترے عشق کی انتها چاهتا هوں مری سادگی دیگه کیا چاهتا هوں

(اقبال، ۲۰۰۵: ۱۳۱۰)

زندگی از نظر شاعر در حرکت است ، ملتی که روی یک نقطه ایستاده دچار رکود می گردد- فرد باید تشنه ی کمال باشد و با سلاح تشنگی اراده ی خود را ثبات و استحکام ببخشد-

مخاطب اصلی اقبال جوانان هستند که همیشه درباره ی آنان امیدوار بوده است درمجموعه ی شعر بانگ درآ طی شعر آرزو می کند:
(خدایا) به جوانان آه سحرگاهی چون من عنایت فرما، سپس این شاهین بچگان را بال و پر ده ، خدایا آرزویم همین است که نور بصیرت من را برای عموم جوانان ارزانی فرمایی (اقبال، ۲۰۰۵: ۴۱۱)-

در شعر اقبال فقط خیال بافی مضمون آفرینی یا بازی با کلمه نیست، بلکه او اهداف عالی سیاسی ، عرفانی و اجتماعی خود را در شعر گنجانیده است- شاهکارهای منظوم فارسی مانند مثنوی مولوی و دیوان حافظ را مطالعه کرده در مطالب آن عمیق شده است- خودش می گوید :

نغمه می باید جنون پرورده ای　　آتشی در خون دل حل کرده ای
نغمه گر معنی ندارد مرده ایست　　سوز او از آتش افسرده ایست
(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۸۵)

اقبال و شعر او

علامه اقبال تقریبا شش هزار بیت به اردو و نزدیک به نه هزار بیت به فارسی سروده است- در شعر اردو نیز کلمات ، تراکیب، اوزان، بحور، ردیف وقوافی فارسی را به وفورمی توان مشاهده کرد- هم چنین اوعلامات و تشبیهات ویژه خود را به کار می برد- هر اصطلاح و محاوره ای که در شعر او می خوانیم قبل از او کمتر شاعران اردو زبان به آن دست می زده اند ، مانند ناله جرس، سرود رفته ، نوای حجاز و ---
جایی می گوید:

عجم از نغمه های من جوان شد　　ز سودایم متاع او گران شد
هجومی می بود ره گم کرده در دشت　　ز آواز درایم کاروان شد
(اقبال، ۱۹۸۵: ۲۴۱)

اقبال درباره ی تمایل خود به زبان فارسی گفت:
" تمایلم به فارسی افزونی گرفته ، علتش اینست که نمی توانم غصه ی درونم را از طریق زبان اردو از سینه بیرون بیاورم" (محمد ریاض، ۱۹۷۷: ۱۹).
استادان ودوستان صمیمی اقبال ای جی براون ونیکلسون نیزفارسی شناس بودند- اوازمولاناغلام قادرگرامی وسید سلیمان ندوی نیزفارسی رافرامی گرفت علاوه بر آن دوستی با دکتر سردار صلاح الدین سلجوقی، فاضل افغانی و علامه شیخ عبدالعلی

تهرانی نیزاورا با فارسی آشنا تر ساخت- حتی درباره ی شیخ عبدالعلی تهرانی که مدتی درشهر لاهور ساکن بود ، اقبال می نویسد:

" گاهی به دیدن آن آقا(شیخ عبدالعلی تهرانی) می روم —— او فردی است شایسته ی دیدار—" (محمد عبدا... قریشی، ۱۹۷۳: ۲۰۱) .

اقبال شعر فارسی را باکمال تواضع آغاز کرد - در تمهید اسرار خودی می گوید:

هندیم از پارسی بیگانه ام ماه نو باشم تهی پیمانه ام (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۱)

در حالی که ما مشاهده کردیم که تواضع اقبال او را به اوج بلندی رسانیده است :

آدمی را دید و چون گل بر شگفت در زبان طوسی و خیام گفت (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۹۱)

منتقدان فن معمولا شعر فارسی اقبال را به سبک ویژه ی خود اقبال تعبیر کرده انـد کـه البته سخن ساده ای نیست- شاعری غیر فارسی زبان در شبه قاره بروز می کنـد و ماننـد رودکی، سعدی و فغانی سبک ویژه ی خود را ارایه می دهـد- پروفـسور دکتـر حـسین خطیبی استاد سبک شناسی دانشگاه تهران و شاگرد ویژه ملک الشعرا بهار می نویسد:

" شایسته است سبک شعری اقبال را سبک اقبال بنامیم که عناصر سبک هندی در شـعر او نیست —— او شاعران ما سبق را به دقت خوانده و روش آنان را مورد پیروی قـرار داده است —— اما در شـعر فارسـی مهـارت شـگفت آوری از خـود نـشان داده و در بلندی معانی نیز جایگاه ممتازی را از آن خود نموده است-" (محمد ریاض، ۱۹۷۷: ۳۱)

باین بهانه در این بزم محرمی جویم غزل سرایم و پیغام آشنا گویم

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۱۷)

ویژگی های عمده ای که در سبک اقبال می یابیم عبارتند از:

۱ – امتزاج زیبایی با فکر و فن شاعر :

بده آن دل که مستی های اوازباده خویش است

بگیر آن دل که ازخودرفته وبیگانه اندیش است

(اقبال، ۱۹۸۵: ۴۳۶)

۲ – سادگی و روانی کلام :

نه پنداری که من بی باده مستم مثال شاعران افسانه بستم

بکوی دلبران کاری ندارم دل زاری غم یاری ندارم

(اقبال، ۱۹۸۵: ۵۳۸)

۳- لهجه تهورانه، بی باک و انقلاب آفرین که دل ها را مسخر ساخت:

گرچه متاع عشق را عقل بهایی کم نهاد من ندهم به تخت جم آه جگر گداز را

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۱۹)

مرید همت آن ره روم که پا نگذاشت

بجاده ایکه دراوکوه ودشت وصحرا نیست

(اقبال، ۱۹۸۵: ۷۰۸)

۴- اصطلاحات و ترکیبات قدیمی راجدای از معانی سنتی به معانی نوینی به کار برده و تعبیرات تازه ای به دامن شعر اردو و فارسی افزوده است مانند گره خورد نگاه، جنگاه، طایر پیش رس، تازه کاری ، گران رکابی، افرنگ زده و --

همچنان که قبلاً ذکر شد ،اقبال در شعر و بویژه در شعر فارسی سبک خاص خود را دارد- او فقط به خیالبافی و مضمون تراشی نپرداخته وتنها با کلمات بازی نکرده، بلکه اهداف عالی سیاسی ، عرفانی و اجتماعی خودرا در شعر گنجانیده است - درباره ی سبک شعراقبال نظرخانم شهیندخت کامران شایسته ذکر است - ایشان می گویند : روی هم رفته اقبال بیشتر به سبک عراقی تمایل دارد و اگر گاهی به سبک خراسانی و یا هندی متمایل شده به مقتضای محیط و تتبعات برخی از شاعران بوده است -

اگرچه در سخن اقبال کمتر به سبک هندی بر می خوریم و ترکیبات و اصطلاحات ویژه او ماورای سبک هندی است، اما مضمون آفرینی نظیری نیشابوری، جوش و خروش عرفی ، بلنداندیشی بیدل و شکوه و جاه طلبی ظهوری نگذاشت اقبال نسبت به شعر این بزرگان بی تفاوت بماند-

علاوه بر حسن ترکیب، وقار تعبیر و مناعت روح که در بسیاری از اشعار اقبال دیده می شود ، گاهی در شعر اقبال تعبیرات ویژه و ابیاتی رامشاهده می کنیم که تاثیرات شاعران گذشته ایران زمین را در آنها باحسن وخوبی در آمیخته است- علاوه بر عطار و مولوی شاعرانی دیگر نیز مانند سنایی، فردوسی، فرخی، منوچهری، خاقانی نظامی را مورد استقبال قرار داده است- برای نمونه فقط یک بیت را ذکر می کنیم - اقبال گفت:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جوانان عجم جان من و جان شما

(اقبال، ۱۹۸۵: ۵۱۷)

که در استقبال غزلی از حافظ بدین مطلع می باشد:

ای فروغ ماه حسن از روی رخشان شما آبروی خوبی از چاه زنخدان شما

(حافظ قزوینی: ۱۰۰)

سبک و روش شعری در شعر اقبال ویژه خود اوست ذوق نرم و متحرکی دارد، با سبک استادان مختلف آشنایی داشته امّا راه و روش خویش را در پیش گرفته است:

ملت ارجسم است ، شاعر چشم اوست جسم را از چشم بینا آرزوست

(اقبال، زبور عجم)

با حافظ و سعدی ارتباط معنوی دارد :

تنم گلی ز خیابان جنت کشمیر دل ازحریم حجازونوا ز شیراز است

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۴۸)

اقبال -جستجو،سوز و حرارت عرفان را همرا با زیبایی شعری ایرانیان از آنان برگرفته است:

مطرب غزلی، بیتی ازمرشد روم آور تا غوطه زند جانم درآتش تبریزی

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۳۱)

ا

خانم دکتر شهیندخت مقدم صفیاری اقبال شناس معروف امروز می نویسد: " روی هم رفته اقبال بیشتر به سبک عراقی تمایل دارد و اگر گاهی به سبک خراسانی و یا هندی متمایل شده به مقتضای محیط و تتبعات برخی از شاعران است که اقبال از آنان پیروی کرده است- به هرحال شیوه سرودن اقبال با سبک شعرایی شباهت دارد که بیشتر با رمز و تمثیل همراه است " -

برهنه حرف نگفتن کمال گویایی است　　　حدیث خلوتیان جز به رمز و ایما نیست

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۳۰)

قبل ازصحبت درباره ی غزل اقبال،حرفی چند پیرامون غزل و ویژگی های آن می گویم. غزل فقط صنعت نیست سحراست ، فقط شعر نیست تمدن است ، تمدنی که تمدن های دیگررا رد نمی کند، بلکه آنها را تایید می کند- تمدن شبه قاره بعینه غزل است و غزل را می توان آبروی شعراردو دانست - این امرواقعی است که زبان وادب اردو پا به پای زبان وادب فارسی پیش رفته مدارج تحول و تطور را پیموده است اما درآغازدرشعرفارسی غزل وجود نداشت، بلکه درقصیده قسمت تشبیب یا نسیب راغزل نامیده وسپس آن رابه طورمستقل یک صنف شعری ساخته اندوغزل اردو گام به گام غزل فارسی خد وخال خود را یافته وجلورفته است- به جرأت می توان گفت بن مایه ی اصلی درابداع ورشدغزل اردوذوق و تمدن ایرانی بوده وغزل اردو از همان آغاز به روایات وروش هایی رسیده که بعد ازقرن ها به دست می آید، لذا تمام استخوان بندی غزل اردو از نظم فارسی گرفته شده است-

اقبال نیز از فلسفه ی ماورای طبیعت گرفته تا احساسات ، جوش و از خود رفتگی تمام نغم ها را در غزل جای داد- او غزل را به عنوان پیام رسان فلسفه ی خودی ، درد و داغ آرزو و سوز و ساز جستجو به کار برده و بحق گفت " شاعری است جزوی از پیغمبری"در واقع غزل سنگ بنای شعر اقبال است و قابل ذکر است که بعد از سال ۱۹۰۳م غزل اقبال به اوج خود رسیده و او با بکار بردن صنایع و بذایع شعری به زیبایی کلام خود افزوده است. (افتخار احمد صدیقی، ۰۹۸۷: ۲۰۲)

یکی از محققان گفت است که اقبال بـه غـزل شـبیخون زده و طـی شـبی آن را منقلـب ساخت، واژه ها ،آهنگ و در و بست آن را کاملا عوض کرد وقتـی کـه غـزل کلاسـیک درحال تحول بود اما اقبال قالب بسیار نوینی در آن آورده است که ویژه خود اوست .
اقبال در شعر اردو تراکیب اصطلاحات فارسی را با جرأت به کار برده است که موجـب گسترش اصطلاحات درادبیات اردو شده است:

الهی عقل خجسته پی کو ذرا سی دیوانگی سکھا دے
اس‌ے ہے سودائے بخیه کاری، مجھے سر پیرهن نهیں ہے
(اقبال، ۲۰۰۵: ۱۶۱)

یا اینکه:

کس قدرائے مے تجھے رسم حجاب آیی پسند
پرده انگور سے نکلی تو میناوں میں تھی
(اقبال، ۲۰۰۵: ۱٦٥)

تجربیات اقبال در هیات شعر

وقتی که نسل جدید شاعران عصراقبال ازلوازم فنی کلاسیک وعروض قدیم سـر پیچـی کرد و آن را ابتکار فنی در شعر خواند اقبال با شدت و تاکید علیه این روش ابـراز نظـر نمود و گفت:
" انواع و اقسام اصناف شعر از قدیم که بوده تغییر پذیر نیست -- اگر ما برخلاف چهـار چوب های قدیم عروضی رفتیم قلعه ی شعر منهدم می گردد و باید گفت و بحـق هـم باید گفت که شاعران امروز باید شعر سازنده بسرایند بجای شعر مخرب--
اقبال خود بسیاری از قالب های سنتی شعری را با ترتیب و اضافات جدید بـه امکانـات و کمالات تازه ای رسانده و غزل با دست هنر پرور اقبال از محدودیت های لطافت گل و بلبل به صلابت های خودی و خدایی صعود کرده است -
تشبیهاتی که اقبال در شعر به کار برده نیز معنایی جدا از سنت دارد-

دودسته تیغم وگردون برهنه ساخت مرا　　فسان کشیده بروی زمانه آخت مرا

من آن جهان خیالها که فطرت ازلی جهان بلبل وگل را شکست و ساخت مرا
نفس به سینه گدازم که طایر حرمم تــوان ز گرمی آواز من شناخت مرا
(اقبال، ۱۹۸۵: ۵۱۴)

اگرچه در سخن اقبال کمتر به سبک هندی بر می خوریم و ترکیبات و اصطلاحات ویژه او اغلب تشبیهات، نمودار اندیشه ی پر حرکت، ارتقا خواهی و شکوه و جلال شاعر می باشد ،نوعی دیگر از آن تشبیهات است که تازگی و غرابت ندرت ویژه ای را دارا هستند و سبک ویژه اقبال را ترسیم نموده اند-

مصاف زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر شبستان محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا
(اقبال، ۲۰۰۵: ۳۰۴)

شاعر بزرگوار ما جهت ابراز اندیشه های عمیق و احساسات تابناک خود نیز تشبیهات بسیار ساده ای به کار برده و آنها را شکوه غریبی بخشیده است- مثلا شاهین که در شعر اقبال علامت نیرو و بلند پروازی و بی نیازی است - خودش می گوید: " ــــ شاهین تنها یک تشبیه شاعرانه نیست بلکه در آن ویژگی های فقر اسلامی را به تمام و کمال می بینم- شاهین خود دار است، غیرت مند است، کشته ی غیر را نمی خورد، وابسته نیست، آشیانه نمی سازد، خلوت را دوست دارد و تیز بین است: (منظور حسین، ۱۹۷۷: ۱۲۶)

- گرفتم این که چون شاهین بلند پروازی به هوش باش‌که صیاد ما کهن دام است
(اقبال، ۱۹۸۵: ۴۵۸)

- تو ای شاهین نشیمن در چمن کردی از آن ترسم
هــوای او تـــو دهـــد پرواز کوتاهی
(همان: ۴۹۲)

- شاهین من به صید پلنگان گذاشتی همت بلنـــد و چنگل از این تیز تر بده
(همان: ۳۹۶)

- اگر یک قطره خون داری اگر مشر پری داری
بیا من با تو آموزم طریق شاه بازی را
(همان: ۴۹۶)

تشبیهات لاله را به عنوان حرارت عشق و سرخرویی به کار برده است :

از دم سیــــراب آن " امــی لقـــب" لالــه است از ریــگ صحرای عرب
(اقبال، ۱۹۸۵: ۸۳۵)

آخــر اورا آب و رنــگ لالـــه داد لا الـــه در ضمیـــر او نهـــاد
(همان: ۸۶۵)

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جوانان عجم جان من و جان شما
(همان: ۵۱۷)

نتیجه

اقبال آثارزیادی دارد واگرشعرهم نمی گفت آثارمنثوربیانگر اندیشه ی بزرگ این عـالم اسلامی بود. امّا شعروبخصوص شعرفارسی اقبال شخصیت چندبعـدی او را بهترمعرفـی کرد و نفوذ او را درجهان اسلام بیشترنشان داد. اندیشه ی منحـصربه فـرد وارزشـی کـه برای هویت انسان قایل بود، درقالب شعرفارسی او بیان شـد و امتـزاج زیبـایی بـا ایـن اندیشه وکاربرد کلمات ، اصطلاحات وترکیبات خاص ، سادگی زبانی و تهورو بی باکی اقبال تأثیرفراوانی در پیشبرد اهداف او داشت.

از طریق تشبیه آهو آزادگی را می آموزد- در یر رگ آهو برقـی پنهـان اسـت و او بآسانی اسیر کسی نمی شود-

به امیدآنکه روزی بهشکارخواهی آمد ز کمنـد شهریاران رم آهوانه دارم
(همان: ۴۱۳)

مــرد مــومن زنــده و با خود بجنگ بـــرخود افتدهمچو آهو بر پلنگ

شب تیره را نیز به چشم آهو تعبیر کرده است:

اگـــر شب تیره تر از چشم آهوست خـــود افروزم چراغ راه خویشم

(همان: ۲۸۷)

تشبیهی دیگر که اقبال بسیار به آن علاقه دارد " نی " است که از مولوی گرفته:

از نیستـــان همچـــو نی پیغام ده قیس را از قـــوم مـــی پیغام ده

(همان: ۱۰)

شور عشقش در نی خاموش من می تپد صـــد نغمه در آغوش من

(همان: ۲۱)

درحضورش بنده می نالد چو نی بـــر لـــب او ناله های پی به پی

(همان: ۸۲۵)

تشبیهات از " جم"

گرچه متاع عشق را عقل بهای کم نهد من ندهم به تخت جم آه جگر گداز را

(همان: ۳۱۹)

سکنـــدر را ز عیش مـــن خبر نیست نـــوای دلـــکشی از ملـــک جم به

(همان: ۲۲۵)

هدف از استفاده از تشبیهات " تیغ و شمشیر " بیان جرات و بلند همتی است که مرد بتواند بند ه ای روایات کهنه را ببرد-

دو دسته تیغم و گردون بهانه ساخت مرا فسان کشید و بروی زمانه آخت مرا

باغبان زور کلامم آزمود مصرعی کارید و شمشیری درود

" کرمک شب تاب " تشبیه قشنگی که در شعر اقبال یافته ایم نماد سـوز و گـداز و هم زداینده ظلمت با وجود بسیار کوچک است:

کرمک شب تاب است شاعر در شبستان وجود در پر و بالش فروغی گاه هـست و گاه نیست

منابع

۱- اعجاز الحق، محمد(بی تا)، **علامه محمد اقبال اور ولیم شیکسپیر**، رساله پیش دکتری،ادامه دارد

۲- جابر علی سید(بی تا) **اقبال ایک مطالعه**، انتشارات بزم اقبال ،لاهور

۳- حسین، خواجه منظور(۱۹۷۷م) **اقبال اور بعض دوسرے شعراء** ، بنیاد ملی کتاب پاکستان

۴- ریاض، محمد(۱۹۷۷م)**اقبال اور فارسی شعراء** ، اقبال اکادمی لاهور

۵- صابر،ایوب(۲۰۰۸م)**اقبال دشمنی پرایک مطالعه**، انتشارات چاپخانه مترو لاهور

۶ - گوشه نشین، برکت علی(۱۹۳۳م) **اقبال کا شاعرانه زوال**، لاہور

۷- وقار، حسین، سید (۲۰۰۱م) **اقبال کی اردو غزل کا ارتقاء**،(رساله پیش دکتری)، دانشگاه آزاد علامه اقبال اسلام آباد.

۸- ملیسانی(۱۹۲۸م) **اقبال کی خامیاں**، لاهور

۹- پروین، زاهده(۱۹۹۱م) **اقبال کی شاعری میں هیات کے تجربات**، رساله پیش دکتری، ، دانشگاه آزاد علامه اقبال

۱۰- چوهدری ،لیاقت علی(۲۰۰۳م) **اقبال کی لغوی اور لسانی بحثیں**- رساله پیش دکتری

۱۱- کامران، شهیندخت،(۱۹۸۷م) **جاویدان اقبال**، اقبال اکادمی لاهور

۱۲- سرفراز، کوثر(۲۰۰۵م) **زبور عجم میں تشبیهات کا جایزه**، رساله پیش دکتری،دانشگاه آزادعلامه اقبال

۱۳- صدیقی، احمد (۱۹۸۷م) **عروج اقبال، افتخار** ، اهتمام احمد ندیم قاسمی ، انتشارات بزم اقبال

۱۴- نصیری، محمد عمر(۲۰۰۰م) **غزلیات اقبال کا فنی جایزه** ، رسالہ پیش دکتری، دانشگاه آ،ع ، ا

۱۵- سحر، شبانه (۲۰۰۵م) **فارسی نظم گویی میں مقام اقبال**، رساله پیش دکتری

۱۶- محمد عبدالله، قریشی (۱۹۷۳م) **فصلنامه صحیفه** ،مقاله نگار: ، اکتبر

۱۷- فهرست مقالات پژوهشی(۲۰۰۶م) **رساله های دکتری وپیش دکتری دانشگاه آزادعلامه اقبال**،اسلام آباد

۱۸- تفه یمی، ساجد الله(۲۰۰۲م)**کشف الالفاظ اقبال**، خانه فرہنگ ج-اایران-کراچی

۱۹- رضا،احمد (۲۰۰۵م) **کلیات اقبال اردو** ، اداره اهل قلم شهرک اقبال،لاهور

۲۰- علی ،غلام (۱۹۸۵م) **کلیات اقبال فارسی**، انتشارات غلام علی لاهور، چاپ پنجم

۲۱- **مجموعه مقالات** سمینار بین المللی فکر اقبال (۱۹۹۶م)خانه فرهنگ لاهور

۲۲- عبدالله، محمد(۱۹۷۷م) **مقالات اقبال**، آینه ادب، مارس

۲۳- عابد، علی عابد(۱۹۹۰م)**نفایس اقباله** ، مرتبه شیما مجید، چاپ اقبال اکادمی لاهور

محمدرضاچراغی
دانشجوی کارشناسی ارشد زبان وادبیات فارسی
دانشگاه سیستان وبلوچستان

تاثیر پذیری اقبال ازحافظ ودیگر شعرای فارسی گوی ایران

چکیده

شکرشکن شوندهمه طوطیان هند زین قندپارسی که به بنگاله می رود

«حافظ»

اشتیاق فراوان «اقبال» به سرودن اشعار،تفکرفلسفی-اسلامی وعرفان سیاسی وی را،علاوه برهمجواری مرزی،تحت تاثیر زبان فارسی ایران قرارداده است.وی ازطریق الهام ومطالعه ی آثارادبی شعرای برجسته بااستفاده ازگزینش عبارات کارآمدوموسیقی کلام وقالب بجا،به تفهیم اندیشه های خویش دست می زند.نکات فراوان وآشنای آرمانی ودقّت درکلیات اشعار فارسی اقبال ،مارابرآن داشت تا دردوگونه ی تأثیرپذیری در«اشارات،ترکیب عبارات ومفاهیم مشترک» و«تاثیرپذیری دراستقبال ازقالب همراه باقافیه ،ردیف وموسیقی وتضمین»ازشاعران فارسی زبان ایران بررسی کنیم ودرآخربرداشتی کلّی ازکاربرد کلمات وانتخاب مضامین واستقبال وی وساخت ترکیب های جدید متناسب با روزگارش داشته باشیم.علّامه اقبال به سبک شعرای ایران، بخصوص سبک عراقی،وشاعران بنام این سرزمین چون مولوی ،حافظ، عراقی و...، بیش ازهمه توجه داشته و دراین مقاله به معرفی سخن پردازی اومی پردازیم.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، شعرای فارسی زبان ایران، تأثیرپذیری، تضمین ، استقبال، قالب ، موسیقی، ترکیب، مفاهیم

مقدمه

علامه اقبال لاهوری یکی از شخصیت های مهم فرهنگ و تمدن نیم قاره ی هند است که جوهره ی اساسی فرهنگ و تمدن اسلامی را در دوره ی معاصر تشکیل می دهد وامروزبه عنوان یکی از ایدیو لوگهای مهم جهان اسلام شناخته میشود به گونه ای که اندیشه هایش در ایجاد جریان های مهم سیاسی و فرهنگی کشورهای اسلامی مخصوصاً کشورهای منطقه از اهمیت زیاد برخوردار است . تنظیم افکاریا تنظیم ایدیولوژی و استفاده از شعر برای اشاعهء ایدیولوژی کاری بود که وی به انجام آن مبادرت می ورزید . توجه به دید علمی و نظم اکادمیک بود که از بزرگانی چون امام محمد غزالی ،مولانا جلال الدین محمد بلخی وسید جمال الدین افغانی ودیگران به ارث برده بود وبا آثار متفکران ،دانشمندان وفلاسفهء معاصر غرب پایه های آن را استحکام داده و ازطریق اشتغال به امور حقوقی ،سیاسی و مدنی باساختارهای مختلف جامعه علاقمندی یافته به تنظیم اندیشه های دینی خویش پرداخته بود و یکنوع ایدیولوژی اسلامی را به جهان معاصربرای مسلمانان ایجاد کرد و امروز به عنوان یک ایدیو لوزی معتبر در میان کشور های مسلمان مطرح است.

علامه اقبال لاهوری ظاهراًدرهرنوع شعری طبع آزمایی کرده‌است ،ولی بیشتر از همه نظروی متوجه غزل ، دوبیتی و مثنوی است و در بین اینها ذوق و استعدادش بیشتر با غزل گره خوردگی پیدا کرده که «جاویدنامه» نمونه ی عینی آن است. و براین اساس در دو زبان فارسی و اردو صاحب دیوان است که در این مقاله به بررسی دیوان فارسی او می‌پردازیم.

سبک شعری دیوان

وی هرچند درسبک های مختلفی از جمله به سبک خراسانی ، سبک هندی و سبک عراقی کارهایی انجام داده اما با توجه به شعرهایش ، به سبک خراسانی کمترین توجه را

داشته، چنان که قصیده‌هایش فاقد تشبیه، تغزل رایج شعری است. در سبک هندی نیز آثاری به جای گذارده است. تمثیل ها و رمزهای شعریش یادآورشیوه ی بیان« سنایی» و« عطار» و« مولوی» نیز می‌باشد، اما با توجه به خصوصیات سبک عراقی ، سبک اقبال به آن بسیار نزدیکتر است.

محورهای فکری علامه در دیوان

محور اساسی فکرعلامه از نظر سبک شعری بر پایه تعلیمات شاعرانی چون فردوسی، خواجه عبدالله انصاری ، ناصر خسرو ، سنائی، نظامی، عراقی، عطار، مولوی، سعدی، حافظ، فیضی، بیدل، صائب تبریزی و... استوارمی‌باشد. با توجه به خصوصیات سبک عراقی ، سبک اقبال به آن بسیار نزدیکتر است، زیرا وی از جنبه ی صوری بیشتر به حافظ و از جنبه ی معنوی و محتوی به مولوی عنایت ویژه‌ای داشته است .علاوه بر آن در سروده‌های اقبال، بازتاب فکروسخنوری مولوی هم از نظر برداشت های عرفانی و فلسفی و هم از جهت اشارات قرآنی و روایتی ،کاملا آشکار است ،تا جایی که بنابراقراراستاد فروزانفر ایشان تجلی روح مولوی می‌باشد. به عنوان نمونه اسرار خودی اقبال به توصیه ی پیرروم (مولوی)، برای بیداری مسلمانان درس خودی و خودشناسی می‌دهد. او همچنین از تضمینات آثار فکر سعدی بی‌بهره نبوده تا جایی که مشترکاتی از نظر قافیه ، ردیف و وزن در میان اشعار فارسی و اردوی اقبال می‌بینیم. همچنین علاوه براستفاده ازتضمینات آثار فکر سعدی ، یکی ازعلاقمندان حافظ بوده است.از لغات و اشعار حافظ در آثار خود(بیشتردرغزلیات) استفاده می‌کرده تا جایی که جوابیه دیوان شرقی گوته را به سبک و زبان حافظ پاسخ گفته است. نظربراینکه اقبال شاعریست آگاه به مسائل اجتماعی روزومتفکر و بلند اندیشه، آگاه به دین و فلسفه و سیاست ، در عین حالی که زبان ادبیش آمیخته با انواع صنعت ها، بدایع و ظرافتهای هنرکلامی است، در

هر یک ازانواع شعری که وارد می‌شود نکته‌ای ظریف نیز بیان می‌دارد، که این ویژگی ها رنگ خاصی به شعراقبال می‌دهد که ما در کمتر شاعری ازهمعصران وی سراغ داریم.

جنبه عرفانی در شعر و آثار اقبال نمود ویژه‌ای دارد، اندیشه‌های عرفانی و حکیمانه ی خود را آنچنان به زبان ساده به مردم تفهیم می‌کند که انگار خون تازه در رگ های ملت می‌دمد. ارزش های مثبت تصوف را تأیید و جنبه‌های منفی آن را رد می‌کند، به مردم توصیه می‌کند در سایه توجه به تعلیمات قرآنی راه زندگی را پیدا کنند می‌فرماید:

گر تو می خواهی مسلمان زیستن نیست ممکن جز به قرآن زیستن

بخشهای دیوان

اسرار خودی نخستین مثنوی علامه به زبان فارسی می‌باشد در وزن بحر رَمَل، که به شیوه ی کلاسیک شعرای ادبی عارف ایران سروده شده است. بامفهومی انقلاب درونی و تحولاتی درونی .رموز بی خودی از لحاظ لفظ و معنی به تبعیت از مثنوی مولوی سروده شده که پر از مفاهیم علمی، عرفانی و افکار تازه حکمت و تفسیر آیات و احادیثی است با چاشنی داستان هایی از مثنوی معنوی و حکایات عطار. زبورعجم بخشی از این مجموعه یعنی غرلیاتش از لحاظ شیوه ی بیان و ارزش های محتوایی یادآور سبک مولانا، سعدی و حافظ می‌باشد. ایشان در این مجموعه در پاسخی به گلشن راز شیخ محمود شبستری گلشن راز جدید را سروده که موضوعش تفسیر و تبیین مفهوم خودی و نیروهای بالقوه آن است.

ارمغان حجازانگیزه اصلی وی در سرودن این مجموعه، احساس ادای فریضه حج بوده که اقبال خود را مهیای انجام آن کرده بود. مجموعه فوق شامل دو بیتی‌هایی است به سبک دوبیتی های باباطاهر.

شاعری که هم به اردو شعرسروده وهم فارسی،بیشتراشعار اوبه زبان فارسی است ولی اشعار اردوی اوازنظراستخدام واژه ها وترکیبات ودیگرویژگیهای شعری کاملاً تحت تأثیر زبان فارسی است.عمده ترین دلیل اقبال ازگزینش زبان فارسی برای ابراز واظهار افکار واحساسات خود،همان مناسب تشخیص دادن زبان فارسی برای این کاربوده ودیگراین که می خواسته شعرش را فراتر ازمحدوده ی زبان اردو قرار دهدوفکروپیام جهانی خودرابه دوردست ترین نقاط زندگی فارسی زبانان برساند. البته ذکراین نکته ضروری است که زبان فارسی اقبال به دلیل این که زبان مادری اونبوده وصرفاً آن را ازطریق مطالعه ی آثارکلاسیک شاعران فارسی زبان،فراگرفته دارای ایراداتی است ازجمله خالی بودن ازلطف محاوره، واستفاده ازبرخی واژه هایی که چندان درزبان فارسی رایج ومتداول نیست وهمچنین عدم آشنایی با ظرایف ودقایق زبان که معمولاً حاکی ازروح زبان وخمیر وسرشت ذاتی هراهل زبانی است.

شاعری که هیچ ادعای زبان دانی نداردوتنها به بیان اندیشه ی توجه دارد وهدف نهایی شعر راهمین می داند.گواهه این مطلب،اشعار متعدد او دراین زمینه است.به عنوان نمونه به دو بیت زیر ازدیباچه ی مثنوی اسرار خودی توجه کنید:

هندی ام ازفارسی بیگانه ام　　　ماه نو باشم تهی پیمانه ام

حسن انداز بیان ازمن مجو　　　خوانسار واصفهان از من مجو

زبانی که اقبال برای سرودن اشعار خود برگزیده،زبان شاعران گذشته ایران وشبه قاره است که او بامطالعه ورنج فراوان ودرنوردیدن تنگناهای سخن ،راه های دشوار را پیموده وسبک های دوره های مختلف راآزموده تا به منظور ومقصودخود نائل آمده است زیرا بدوت تردید امکان دست یافتن بدین پایه درشعربدون تلاش وکوشش حتی انسان از زمره ی نوابغان هم باشدممکن نیست.

اقبال سادگی وسلاست ،بیان جذبه واحساس وکاربرد تشبیهات واستعارات ساده وطبیعی ودوربودن سخن ازتعقید را ازسبک خراسانی وشاعران برجسته ی این سبک گرفته وبا بهره گیری ازآن افکار جالب ومترقیانه ای را پیش کشیده است البته این ویژگی ها

درسراسر اشعاراقبال وجود ندارد زیرا او ازشاعران دوره های بعد وسبک آثار انان غافل نمانده بویژه سبک عراقی وشاعران برجسته ان مولوی وحافظ،خداوندان فکرواندیشه وادب وهنر،بزرگ شاعران وعارفانی که اقبال دربیشتر اشعارش به این شخصیت عظیم نظر دارد وراه وشیوه ی خود راطریق آنان قرار داده است که با وجود کتاب ها ومقالات متعدد درباره ی ارتباط با حافظ ومولوی حق مطلب تا حدودی ادا گردیده است بخصوص درحیطه ی ادبیات تطبیقی همواره بحث مقایسه اقبال با شاعران دیگر ازجمله مولوی ،حافظ ودیگران بسیار مطرح است.

چه ازنظر سبکی وچه با توجه به جنبه ی محتوایی،چون اقبال هم مانند حافظ که درراه اوگام برمی داشت نکته چینی وبه گزینی آثارگذشتگان وهم عصران خودراکرده است.

اگرچه شعر اقبال رنگ وبوی شعرشاعران گذشته را داردولی این به این معنانیست که ازمسائل روزوروح عصر وزمان خودتأثیر نپذیرفته باشد وبه قول خواجه عبدالحمید عرفانی با تسامح می توان دیوان غزلیات اقبال را دیوان حافظ قرن بیستم خواند.یا تعابیر دیگری که درباره ی افبال شد چون:رومی عصر،حافظ عصر.ازاین خطاب ها ومطالعه ی کتاب ها ومقالات فارسی که درباره اقبال نگارش یافته برمی آید که سبک اقبال به سبک عراقی نزدیکتراست ومختصات دو سبک خراسانی وهندی درآن کمتر دیده می شود.

همانطورکه اشاره شد«اقبال تنها جهت ادای تعبیرات شاعرانه وسخن پردازی شعر نمی گفت بلکه اوشعررا وسیله ی بیان خویش قرارداده ومعتقداست که شاعری به شرط بیداری مردم، ارث پیغمبری است.(هنرومردم، ۶۲،۱۳۵۶و۶۳)

خلاصه اینکه اقبال ازنظرسبک درعین عنایت به سبک عراقی وشاعران برجسته ی آن،سبک خاص خود را داردوازجهت درونمایه ی شعری همانطورکه اشارت رفت درکنارمسائل دیگربیدارگری وآدمگری را مقصودشعرمی داند:

شعررامقصود اگرآدمگری است　　　شاعری هم وارث پیغمبری است

یکی از شخصیت های ادب پارسی که شعرو اندیشه‌های والا از منبع وحی و سوز درون الهام گرفته اقبال لاهوری است. هر چند بسیاری از ویژگیهای زندگی وی بصورت نا

معلوم برای نویسندگان و پژوهشگران ادبی باقیمانده اما بنا به مآخذی هر چند مختصر که در اختیار داریم نمونه هایی که درکل دیوان اشعارفارسی علامه مورد بررسی قرار داده ،ازشباهت درمفاهیم، ترکیب عبارات،تضمین واستقبال را ازشعرای فارسی زبان ایرانی را برحسب ذوق وتداعی می آوریم .

۱-اشارات،ترکیب عبارات ومفاهیم مشترک

این مبحث بنابردریافت ها ومفاهیم مشترک بین همه ی شعراست که درهرزمانی ممکن است پیش آید.ولی بررسی ما طبق فاصله ی زمانی وکاربرد این عبارات دراقبال وشعرای سالها ی گذشته است.

چون مضامین وقالب اشعار شعرای معروف گذشته درذهن آشنایان آن ماندگاربود،اقبال بااستقبال وتضمین واشاره،به اشاعه ی فرهنگ وتفکرمحیط خود،از شاعران مشهورفارسی زبان ایران تأثیر پذیرفته است

«پیر،که به معانی سال آزمای ،سالخورده وسردوگرم دهرچشیده،دیرینه سال،بزرگ قوم،مراد،دلیل،پیشوا،امام وآن که خود راهنما ومرشداست وبه رهبر نیازندارد و...استعمال شده وغالباً به صورت ترکیبات اضافی ووصفی چون:پیرخرد،پیرتعلیم،پیردیر،پیرعشق،پیرمیخانه،پیرمی فروش،پیردین ،پیرمغان،پیرره وپیرکامل و...به کارفته است ،ازلحاظ عرفانی ازآن محب صادقی اراده می شود که ازجمیع جهات مرشد وراهنمای خلق به سوی خالق باشد.(حسین رزمجو،۱۳۷۵،۲۲۶)

عطار:

پیرره کبریت احمرآمده غایبی پیوسته حاضرآمده

هرکه اوکحلی نسازد خاک پیر خواه پاک وخواه اوناپاک میر (عطار)

مولوی:

پیرباشدنردبان آسمان تیرپران ازکه گردد؟ازکمان

من نجویم زین سپس راه اثیر پیرجویم پیرجویم پیرپیر» (اقبال ۱۳۸۰ :۲۳۶)

اقبال:

پیررومی خاک رااکسیرکرد ازغبـــارم جلوه ها تعمیرکرد
پیـــررومی را رفیق راه ساز تاخدا بخشد تو را سوزوگداز (اقبال)

به نظراقبال،رومی تنها مرشدزمان خود نبود،بلکـه مـردم ایـن عصرواعـصارآینده هـم بـه راهنمایی این متفکراسلامی نیازدارند.به همین جهت او،رومی را به عنوان مرشـد وپیرمـی شناخت وخودش را مرید معنوی او معرفی می کرد.

خواجه شیراز نیزازپیرهایی که او را درسیر وسلوک عرفانی اش رهبری کرده اند،تعبیر بـه پیرمغان،پیرمی فروش ،پیرخرابات،پیرطریقت، پیرگلرنگ،پیردردی کـش وپیرپیمانـه کـش کرده ومجلس آنها را به میخانه، دیرمغان،خرابات ومیکده تعبیرکرده است.

به می سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید که سالک بیخبر نبود زراه و رسم منزلها
(دیوان حافظ، بی تا:۱۵)

ویادرجایی دیگرپیرمغان را مامن وفا ودرس اورا حدیث عشق می داند.

اشعاری که آورده شد،نمونه هایی است ازتعبیرات حافظ برشیوه ی قلنـدران ملامتـی کـه گفتـه مـی شـود حـافظ بـه ایـن فرقـه گـرایش داشـته اسـت.ایـن همـه وصـف «مـی ومیکده،دیرمغان ومغ بچه،آتش خاموش نشدنی دیرمغان،رندی وقلنـدری وقلاشـی،خرقه سوزی ودلق به خرابات افکندن وامثال آن درغزلیات خافظ دیده می شود.

وفاکنیم وملامت کشیم وخوش باشیم که درطریقت ما کافریست رنجیدن
(دیوان حافظ،بی تا: ۲۵)

«اقبال نیز به فرقه ی قلندریه گرایش داشت وازاین که رنـدی خـویش بـرملا سـازد،لذت خاصی به او دست می داد.»(جاویداقبال ،۱۹۸۵م،۱۴۲و۱۴۳).اوقدرت بیـان را بامـضامین عالی قلندرانه وچاشنی تصوف درهم می آمیخت،بـه طـوری کـه حـال وهـوای غزلیـات حافظ را به یادمی آورد:

آشنا هرخاررا ازقصه ی مـاســاختی دربیـابـان جنـون بردی ورسوا ساختی
جرم ما ازدانه ای ،تقصیراو ازسجده ای نی به آن بیچاره می سازی نه با ماساختی

صدجهان می روید ازکشت خیال ماچوگل　　یک جهان وآن هم ازخون تمناساختی
پـرتو حسن تو می افتد برون مـانند رنگ　　صـورت می ،پرده ازدیوارمینا ساختی
(اقبال، ۱۳۸۰: ۲۳۸)

آوردن الفاظ«می،جام،پیاله »وترکیبات آنها چون میخانه ومیکده به همین طرز تفکربرمی گردد.چنانچه دراشعارحافظ نیزمشهود است ،میخانه جای آزادگی ومحفل انس دوستان،ودرهمین فرهنگ نیز به قلب مرشد کامل تعبیرشده است:

به کوی میکده هرسالکی که ره دانست　　دردگرزدن اندیشه ی تبه دانست
برآستانه ی میخانه هرکه یافت رهی　　زفیض جام می اسرارخانقه دانست
(دیوان حافظ،بی تا: ۵)

علامه اقبال هم به تبع صوفیه وبویژه حافظ،بارها اصطلاح«می »را دراشعارش به کاربرده است.

حافظ:

بده ساقی می باقی که درجنت نخواهی یافت　　کنارآب رکنابادوگلگشت مصلی را
(دیوان حافظ،بی تا: ۱۸)

اقبال:

درین محفل که کارش بگذردازباده وساقی　　ندیمی کوکه درجامش فروریزم می باقی

اما درانتقادازحافظ می گوید:«به عنوان صوفی،هدف حافظ این بود که درخود ودیگران حالت سکرایجادکند...وضع مستقل قلب یک مسلمان(مانندخوداقبال)حالت بیداری داردنه سکروخواب».(اقبال،۱۹۸۵م:۳۰۵)

ادبیات صوفیانه سراسرعبارت است ازاسرارعشق وعاشقی ودرحقیقت آن عشق هم که منظورحافظ ودیگرعرفاست،مایه ی کمال انسانی است،چراکه انسان رابامعشوق وی پیوند روحانی می دهد.

حافظ:

چگونه طوف کنم درفضای عالم قدس   که درسراچه ی ترکیب تخته بند تنم

(حافظ،بی تا:۲۱۲)

اقبال:

به بستان‌جلوه دادم آتش داغ جدایی را   نسیمش تیزترمی سازد وشبنم غلط ریز است

(همایش بین المللی اقبال، ۱۳۸۰: ۲۴۰)

ازنظرعرفا دل انسان مقام والایی دارد.اگرحافظ شیرازی عشق رانتیجه ی جلوه گری های حسن پروردگار می گوید وآدمی را جایگاه آن عشق می داند،اقبال آدمی را حاصل تلاش عشق می پندارد وایس مشت خاکی را که دارای دل است ، ازهمه ی عالم والاتر می شمارد:

عشق اندرجستجوافتاد وآدم حاصل است   جلوه ی اوآشکارازپرده ی آب وگل است

آفتاب وماه وانجم می توان دادن زدست   دربهای آن کف خاکی که دارای دل است

(اقبال، ۱۳۸۰: ۲۴۱)

آیا این بیت حافظ را می توان تجلی گاه هردو معنی دانست؟(موجودیّت انسان ازعشق وعشق ازانسان)

طفیل هستی عشقند آدمی وپری   ارادتی بنما تا سعادتی ببری

(دیوان حافظ،بی تا: ۳۰۳)

خوش آنکه رَخت خرد را به شعله ای می سوخت

مثال لاله متاعی زآتشی افروخت

(اقبال،۱۳۶۱ :۱۴)

ازدیرمغان آیم بی گردش صهبامست   درمنزل لا بودم ازباده ی الّا مست

(همان:۲۰)

جالب اینجاست که حافظ هم با «دیرمغان» شروع کرده:

دردیرمغان آمدیارم قدحی دردست مست ازمی ومیخواران ازنرگس مستش مست
(حافظ،بی تا: ۳۴)

امّاقافیه دراین غزل حافظ،تبدیل به ردیف شورانگیزعرفانی ومولوی واردرغزل اقبال شده است.

گرچه شاهین خرد برسرپروازی هست اندرین بادیه پنهان قدراندازی هست
«آنچه ازکارفرو بسته گره بگشاید» هست ودرحوصله ی زمزمه پردازی هست
(اقبال،۱۳۶۱: ۲۲)

ناظراست به این بیت ازحافظ:

بودآیاکه درمیکده ها بگشایند گره ازکارفروبسته ی مابگشایند
(حافظ،بی تا :۱۶۱)

فنارابـاده ی هرجام کردند چه بیدر دانه اورا عام کردند
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۳)

ناظربه غزل عارفانه ی بسیار معروف عراقی است که مورد تقلید دیگرشاعران هم قرارگرفته است.با این مطلع:

نخستین باده کاندر جام کردند زچشم مست ساقی وام کردند
(عراقی،۱۳۷۴: ۹۲)

حسرت جلوه ی آن ماه تمامی دارم دست برسینه نظربر لب بامی دارم
(اقبال،۱۳۶۱: ۵۳)

نزدیک به همین مضمون ازسعدی :

سروی به لب جویی گویند چه خوش باشد آنانکه ندیدستند سروی به لب بامی
(سعدی،۱۳۵۷: ۵۴۱)

درگذرازخاک وخود راپیکرخاکی مگیر چاک اگردرسینه ریزی ماهتاب آید برون
(اقبال،۱۳۶۱: ۶۳)

نزدیک به همین مضمون ازشاطرعباس صبوحی:

آسمـــان گـــرزگریبان قمرآورده برون ازگریبـان تـــوخورشید سرآورده برون

(صبوحی،۱۳۶۲: ۱۳۰)

مـن بنده ی آزادم عشق است امام من عشق است امام من عقل است غلام من

(اقبال،۱۳۶۱: ۶۴)

حال وهوای این بیت حافظ را دارد:

فاش می گویم وازگفته یخوددلشادم بنـــده ی عشقم وازهردوجهان آزادم

(حافظ،بی تا:۲۴۴)

گهی صدلشکر انگیزی که خون دوستان ریزی گهی درانجمن با شیشه وپیمانه می آیی

(اقبال،۱۳۶۱: ۷۴)

مصراع اول این بیت به همین وزن ومضمون وبا دلنـوازی بیـشتری درایـن بیـت ازغـزل معروف حافظ دیده می شود:

اگرغم لشکرانگیزد که خون عاشقان ریزد من وساقی بهم سازیم وبنیادش براندازیم

(حافظ،بی تا:۲۸۷)

باتومی گویم حدیث بوعلی درســواد هنــدنام اوجَلی

آن نـــوا پیـر ای گلزار کهن گفت باما ازگل رعنا سخن

(اقبال،۱۳۶۱ :۱۰۱)

اشاره به شاه شرف بوعلی قلندرازاولیاوشعرای مشهور هندومثنوی اوبااین بیت:

مرحبای بلبل باغ کهن ازگل رعنا بگوبا ماسخن

(افبال،۱۳۶۱ :۱۰۱)

اقبال در یکی ازابیات منظومه ای درشرح اسراراسمای علی مرتضی(ع) می فرماید:

ذات اودروازه ی شهرعلوم زیرفرمانش حجازوچین وروم
(همان:۱۱۵)

که ازنظر مفاهیم تأکیدی براین بیت فردوسی است:

که من شهرعلمم علیم دراست درست این سخن قول پیغمبر است
(فردوسی،۱۳۸۳ :۳)

وحدت اومستقیم ازکثرت است کثرت اندروحدت او وحدت است
(اقبال،۱۳۶۱ :۱۴۰)

صفی علیشاه گوید:

وحدت ذاتش تجلّی کرد وشدکثرت پدید بازپیدا زین کثیر آن واحد یکتاستی
(صفی،بی تا : ۲۱۷)

اما اقبال دربیان تفکرخود ازاندیشه اسلامی کمک می گیردوبعضی اشعارش یادآورابیات مفاهیم وتصاویر مذهبی است.

درمعنی حریّت اسلامیه وسرحادثه ی کربلا گوید:

بهرحق درخاک وخون گردیده است پس« بنای لااله» گردیده است
(اقبال،۱۳۶۱: ۱۵۷)

اشاره به رباعی معروف خواجه معین الدین چشتی درمضمون وعبارت«بنای لااله»درمصرع دوم آن:

سردادونداددست دردست یزید حقّاکه بنای لااله است حسین
(اقبال،۱۳۶۱: ۱۵۷)

فرّخا شهری که توبودی درآن ای خنک خاکی که آسودی درآن
«مسکن یاراست وشهرشاه من پیش عاشق این بودحب الوطن»
(همان:۲۰۰)

عبارت «حب الوطن»بارهابارها دراشعارشعراآمده،ودراندشه ی مولوی ازتفسیرهای گوناگونی برخورداراست.

اقبال رمزحب الوطن ازمثنوی مولانا تضمین کرده است. (مولوی،۱۳۸۰ : ۴۹۹)

می نگنجد مسلم اندرمرز وبوم دردل اویاوه گرددشام وروم(اقبال،۱۳۶۱ :۱۵۹)

اشاره به این بیت مولانا درمثنوی:

مولوی درجای دیگر همین معنی را می آور د:

این وطن مصروعراق وشام نیست این وطن شهریست کورا نام نیست

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۵۹و۲۰۰)

عشق آیین حیات عالم است امتزاج سالمات عالم است

(همان:۱۶۴)

اغلب عرفا ومشایخ صوفیه ازجمله مولوی راعقیده برآنست که عشق اجزاء کائنات رابهم می پیوندد.

جمع بایدکرداجزا رابه عشق تاشوی خوش چون سمرقند ودمشق

(مولوی،۱۳۸۰: ۶۸۵)

دورگردونها زموج عشق دان گرنبودی عشق بفسردی جهان

(همان:۸۸۶)

گرنبودی عشق هستی کی بدی؟ کی زدی نان برتو وکی تو شدی؟

(همان:۷۹۹)

ارادت اقبال به فخرالدین عراقی دراین بیت نیز مشهود است:

آتش ازشعرعراقی دردلش درنمی سازد به قرآن محفلش

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۶۶)

البته ایهام جالبی دارد به استقبال وتوجه علامه اقبال به شعرا وسبک عراقی که از دوره های عشق وآتش است.

تـاکشدخـار ازکـف پـاره سپر	می شود پوشیده محمل ازنظر
گـربـه قدر یک نفس غافل شدی	دورصدفرسنگ ازمنزل شدی
(همان: ۱۷۷)

اشاره به این شعرملک قمی است:
رفتم که خاراز پاکشم محمل نهان شدازنظر
یک لحظه غافل گشتم وصدساله راهم دورشد
(همان: ۱۷۷)

آنکه تیرش قدسیان را سینه خست	اوّل آدم را سرفتراک بست
(همان: ۱۸۰)

اشاره به آنکه بارامانت را بردوش انسان نهادند والحق حافظ بهترازهرعاشقی بیان کرده:
آسمان بارامانت نتوانست کشید	قرعه ی کاربنام من دیوانه زدند
(حافظ،بی تا:۱۴۸)
من از رمز ناالحق بازگویم	دگرباهند و ایران رازگویم
(اقبال،۱۳۶۱: ۲۱۹)

اناالحق اشاره به کلام حسین بن منصورحلاج عارف مشهور که بدستورخلیفه ی عباسی پس ازبریدن دست وپا به دارکشیده شدوجسدش رادرآتش سوزاندند وخاکسترش را به دجله ریختند. درهمین موضوع در دیوان حافظ آمده ومورد عنایت اقبال هم واقع شده:
منصوروار گرببرندم به پای دار	مردانه جان دهم که جهان پایدارنیست
(اقبال،۱۳۶۱: ۲۱۹)

عجم ازنغمه ام آتش به جان است	صـدای من صدای کاروان است

حـــدی را تیزترخوانم چو عرفی   که ره خوابیده ومحمل گران است

(همان:۲۶۰)

جمال الدین محمدعرفی شیرازی ازشعرای ایران دردوره ی صفویه که به هندوستان رفت وبه درباراکبرشاه راه یافت.اقبال به این بیت «عرفی شیرازی» نظرداشته است.

نوا را تلخ تر می زن چو ذوق نغمه کم یابی

حدی را تیزتر می خوان چو محمل را گران بینی

(عرفی،۱۳۳۷: ۱۵۴)

اقبال در اندیشه وبیان افکار به عرفی(ازشعرای سبک هندی) ودیگرشاعران این عصرتوجه ویژه ای داردو نمایان است که هردو بزرگواربه وحدت درحضورخداوند واخلاق نیک اشاراتی داشته اند.عرفی درمقطع غزلی که بسیارآشناست می گوید:

چنان با نیک وبدعرفی به سربرکزپس مردن   مسلمانت به زمزم شوید وهندو بسوزاند

(عرفی،۱۳۳۷: ۲۵۶)

غنی آن سخنگوی بلبل صفیر   نواسنج کشمیر مینو نظیر

(اقبال،۱۳۶۱: ۲۹۴)

منظورمحمدطاهرکشمیری متخلص به«غنی»ازشعرای معروف خراسان بودکه درکشمیرمی زیست.این شعر معروف ازغنی کشمیری:

جنونی کوکه ازقیدخردبیرون کشد مارا   کنـــم زنجیر پای خویشتن دامان صحرارا

(غنی،۱۳۶۲: ۱)

بـــه خـــود بـــازآورد رنـــد کهـــن را   مـــی بـــرنـــا کـــه مـــن درجام کردم

(اقبال،۱۳۶۲: ۲۴۷)

درهوایش گرمی یک آه بی تابانه نیست   رند این میخانه رایک لغزش مستانه نیست

(اقبال،۱۳۶۱: ۳۰۹)

کلمه ی «رند»ازجمله کلماتی است که دردیوان حافظ بسیار وبعدازاواقبال آنرا به خدمت گرفته است:

زاهد ارراه به رندی نبرد معذور است　　عشق کاری است که موقوف هدایت باشد
(حافظ، بی تا:۱۲۹)

نماند نازشیرین بی خریدار　　اگرخسرو نباشد کوهکن هست
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۱۰)

عاشق اصفهانی به همین مضمون غزل زیبایی دارد:

عشق را دایم اسیری درخور بیداد هست　　خسرو ار طاقت ندارد درجفا فرهادهست
(عاشق،۱۳۶۲: ۷۸)

این جهان صیداست وصیّادیم ما　　یا اسیر رفته ازیادیم ما
زار نالیدم صدایی برنخاست　　هم نفس فرزند آدم راکجاست
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۱۹)

ناظربه این غزل زیبای بسیارمعروف حزین لاهیجی به مطلع:

ای وای براسیری کز یاد رفته باشد　　دردام مانده باشد صیّاد رفته باشد
امشب صدای سنگی ازبیستون نیاید　　گویا به خواب شیرین فرهاد رفته باشد
(حزین،۱۳۶۲: ۳۳۱)

بسته درها را برویم باز کن　　خاک را با قدسیان همراز کن
«آتشی درسینه ی من برفروز»　　عود را بگذار وهیزم را بسوز
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۲۱)

این شعروحشی بافقی درمطلع منظومه ی «شیرین وفرهاد»را به یاد می آورد:

الهی سینه ای ده آتش افروز　　درآن سینه دلی ، وان دل همه سوز
(وحشی،۱۳۷۴: ۴۰۹)

برسپهرنیلگون زدآفتاب		خیمه ی زربفت باسیمین طناب

(اقبال،۱۳۶۱: ۳۲۳)

خاقانی شروانی قصیده ای معروف داردکه به مضمون این بیت نزدیک است:

زد نفس سر به مهر صبح ملمّع نقاب		خیمه ی روحانیان کرد معنبر طناب

(خاقانی،۱۳۷۵: ۲۹)

کاربرد کلمه ی «خیمه وطناب»درمصرع دوم که اقبال آن را درمثنوی«نخستین روزآفرینش» وخاقانی استاد استعاره وتشبیه(قرن ششم) هم درقصیده ی خودآورده است.

بانسیم آواره بودم درنشاط		«بشنوازنی»می سرودم درنشاط

(اقبال،۱۳۶۱: ۴۱۸)

اشاره به سرودن مثنوی های خود به شیوه ی مولوی دارد وهم ناظر به «نی نامه»:

بشنوازنی چون شکایت می کند		ازجدایی ها حکایت می کند

(مولوی،۱۳۸۰د۱/ ۳)

اقبال درمنزلت کابل می فرماید:

چشم صائب ازسوادش سرمه چین		روشن وپاینده بادآن سرزمین

(اقبال،۱۳۶۱: ۴۹)

وازخاقانی شروانی:

فقیهی به زافلاطون که آن کش چشم درآید

یکی کحال کابل به زصدعطارکرمانش

(خاقانی،۱۳۷۵: ۲۱۴)

درارادت به مولوی گوید:

به کام خوددگرآن کهنه می ریز		که با جامش نیرزد ملک پرویز

زاشعارجلال الدین رومی		به دیوارحریم دل بیاویز

(اقبال،۱۳۶۱: ۵۳۶)

۲-تأثیرپذیری دراستقبال ازقالب همراه با قافیه ،ردیف وموسیقی وتضمین

چون چراغ لاله سوزم درخیابان شما　　ای جوانان عجم جان من وجان شما
(اقبال ،۱۳۶۱: ۳)

استقبال ازغزل زیبای حافظ بامطلع زیر:

ای فروغ حسن ماه ازروی رخشان شما　　آب روی خــوبی ازچـــاه زنخـدان شما
ای صبـــا بـــاساکنـان شهریزد ازما بگو　　کای سرحق ناشناسان گوی چوگان شما
(حافظ،بی تا:۲۳)

چند بروی خودکشی پرده ی صبح وشام را　　چهره گشا تمام کن جلوه ی ناتمام را
(اقبال،۱۳۶۱: ۸)

باهمین وزن وباقافیه ای دیگر ازوحشی بافقی:

خیـــزوبـــه نـــازجلوه ده قامت دلنواز را　　چون قدخودبلند کن پایه ی قدرناز را
(وحشی،۱۳۷۴: ۱۱)

انجم به گریبان ریخت این دیده ی ترمارا　　بیرون زسپهرانداخت این ذوق نظرمارا
(اقبال،۱۳۶۱: ۹)

باهمین وزن وقافیه ای دیگرازامیرخسرودهلوی:

بیم است که سودایت دیوانه کند مارا　　درشهربـــه بــدنامی افسانه کند مارا
(امیرخسرو:۵)

تیروسنان وخنجروشمشیرم آرزوست　　بـــامن میا که مسلک شبیرم آرزوست
(اقبال۱۳۶۱: ۱۵)

ناظراست به غزل معروف مولانا دردیوان شمس تبریزی بااین مطلع:

بنمای رخ کهباغ وگلستانم آرزوست　　بگشای لب که قندفراوانم آرزوست
(مولوی،۱۳۶۲: ۲۰۳)

زخاک خویش طلب آتشی که پیدانیست　　تجـلّی دگـــری درخـــورتقاضانیست
بـــه مــلک جـم ندهم مصرع نظیری را　　«کسی که کشته نشد ازقبیله ی مانیست»
(اقبال،۱۳۶۱: ۱۵)

که مقصود شاعرمعروف«نظیری نیشابوری»است واین مصرع ازمطلـع غزلـی از اوتـضمین شده است.

گریزدازصف ماهرکه مردغوغا نیست　　کسی که کشته نشد ازقبیله ی ما نیست
(نظیری،۱۳۷۹: ۴۵)

به شاخ زندگی ما نمی زتشنه لبی است　　تلاش چشمه ی حیوان دلیل کم طلبی است
(اقبال،۱۳۶۱: ۱۵و۱۶)

که یادآوروزن وقافیه ای ازغزلیات حافظ به مطلع:

اگرچه عرض هنر پیش یاربی ادبی است　　زبان خموش ولیکن دهان پرازعربی است
(حافظ،بی تا:۶۱)

اماابیاتی هستند که شباهت بـسیاری بـا مـضامین حـافظ ودیگرشـعرا دارنـدواین دلیـل برتضمین یاتقلید نمی شود.گاهی مضامین وترکیبات عیناًدرغزلی مـشابه تکرارمـی شـود. برای مثال ازاقبال درهمین غزل:

نهال ترک ز برق فرنگ بارآورد　　ظهورمصطفوی رابهانه بولهبی است
(اقبال،۱۳۶۱: ۱۶)

حافظ درهمین غزل:

درین چمن گل بی خارکس نچید آری　　چراغ مصطفوی باشراربولهبی است
(حافظ)

اقبال درهمین غزل:

مسنج معنی من درعیار هند وعجم　　که اصل این گهرازگریه های نیم شبی است

بیــاکــه من ز خم پیر روم آوردم مــی سخن که جوان تر زباده ی عنبی است

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۶)

وحافظ که مضمون وکلمات هردوبیت رادریک بیت آورده است:

بیارمی که چوحافظ هزارم استظهار به گریه سحری ونیازنیم شبی است

(حافظ،بی تا: ۶۲)

گریه ی مابی اثر،ناله ی مانارساست حاصل این سوزوساز یک دل خونین نواست

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۶)

باهمین وزن وقافیه ازمولاناجلال الدین:

هرنفس آوازعشق می رسد ازچپ وراست ما به فلک می رویم عزم تماشا کراست؟

(مولوی،۱۳۶۲: ۲۱۲)

خواجه ای نیست که چون بنده پرستارش نیست

بنده ای نیست که چون خواجه خریدارش نیست

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۷)

باهمین وزن وآهنگ وردیف ازحافظ:

مردم دیده ی مــاجــزبــه رخت نــاظرنیست

دل ســرگشتــه ی مــاغیــرتــورا ذاکرنیست

(حافظ،بی تا:۶۵)

سرخوش‌ازباده ی تو خم شکنی نیست‌که نیست

مست لعلیــن توشیرین سخنی نیست که نیست

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۸)

دردیوان صائب به همان وزن وقافیه دیده می شود.گویی اقبال به آن نظر داشته است.

حلقه ی ذکرتومیم دهنی نیست که نیست خلوت فکرتوچاه ذقنی نیست که نیست

(صائب،۱۳۷۴: ۵۰۳)

ونیزناظربه غزل معروف حافظ باهمین وزن وردیف:

روشن‌ازپرتورویت نظری نیست که نیست　　منت‌خاک‌درت بربصری نیست‌که نیست

(حافظ،بی تا: ۶۸)

وازصائب تبریزی:

خسته ی چشم توصائب نظری نیست که نیست

تشنه ی لعل توروشن گهری نیست که نیست

(صائب،۱۳۷۴: ۵۰۳)

اگرچه زیب سرش افسروکلاهی نیست　　گدای کوی توکمترزپادشاهی نیست

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۸)

باهمین مفهوم ووزن وقافیه ازحافظ:

جزآستان توام درجهان پناهی نیست　　سرمرا به جزاین درحواله گاهی نیست

(حافظ،بی تا:۷)

نگارمن‌که بسی‌ساده وکم آمیز است　　ستیزه کیش وستم کوش وفتنه انگیزاست

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۹)

به همین وزن وقافیه ازحافظ:

اگرچه باده فرح بخش وبادگل بیزاست　　به بانگ چنگ مخورمی که محتسب تیزاست

(حافظ،بی تا:۴۵)

بگذرازغیب‌که‌این وهم وگمان چیزی هست

درجهان بودن‌ورستن زجهان چیزی هست

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۹)

باهمین وزن وقافیه امابادیفی متفاوت ازحافظ:

خواب آن نرگس فتان توبی چیزی نیست　　تاب آن زلف پریشان توبی چیزی نیست

(حافظ،بی تا: ۶۹)

این خدایان تنک مایه زسنگند وزخشت　　برتری هست که دوراست زدیرو زکنشت

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۹)

باهمین وزن وقافیه ازحافظ:

عیب رندان مکن ای‌زاهدپاکیزه سرشت　　کــــه گنـــاه دگـــران برتو نخواهند نوشت

(حافظ،بی تا:۷۳)

ازدیــــرمغان آیم بی گردش صهبامست　　درمنـــــزل لا بـــودم ازبـــاده ی الّا مســت

(اقبال،۱۳۶۱: ۲۰)

جالب اینجاست که حافظ هم با «دیرمغان» شروع کرده:

دردیرمغان آمدیارم قدحی دردست　　مست ازمی ومیخواران ازنرگس مستش مست

(حافظ،بی تا: ۳۴)

امّاقافیه دراین غزل حافظ،تبدیل به ردیف شورانگیزعرفانی ومولوی واردرغزل اقبال شـده است.

بیاکه سازفرنگ ازنوابرافتاده است　　درون پرده ی اونغمه نیست فریاداست

(اقبال،۱۳۶۱: ۲۰)

ناظراست به غزل خواجه ی شیراز:

بیا که قصرامل سخت سست بنیاداست　　بیـــاربـــاده کــه بنیـــاد عمربرباداست

(حافظ،بی تا: ۴۱)

دردوبیت این غزل اقبال،شباهت ترکیب وتضمین یک مصراع دیده می شود:

هــــزارمــرتبه کابل نکوترازدلی است　　«که آن عجوزه عروس هزاردامادست»

درون دیده نگه دارم اشک خونین را　　که من فقیرم واین دولت خداداد است

(اقبال،۱۳۶۱: ۲۰)

وحافظ فرموده:

مجودرستی عهدازجهان سست نهاد　　که این عجوزه عروس هزاردامادست...

حسد چه می بری ای سست نظم بر حافظ
قبول خاطرولطف سخن خداداداست
(حافظ،بی تا: ۴۲)

دگـــرزســـاده دلیهای یارنتوان گفت   نشسته برسربالین من ز درمـــان گفت
(اقبال،۱۳۶۱: ۲۴)

باهمین وزن وقافیه ازحافظ:

شنیده ام سخنی خوش که پیرکنعان گفت   فراق یارنه آن می کندکه بتوان گفت
(حافظ،بی تا:۷۸)

اقبال دربیت آخراین غزلش می گوید:

اگرسخن همه شوریده گفته ام چه عجب   که هرکه گفت زگیسوی اوپریشان گفت

که ناظربه این بیت حافظ ازغزل بالااست:

نشـــان یـــارسفـــرکرده ازکه پرسم باز   که هرچه گفت برید صبا پریشان گفت
(حافظ،بی تا:۷۸)

هـــوس هنـوز تماشاگرجهانداری است   دگرچه فتنه پس پرده های زنگاری است
(اقبال،۱۳۶۱: ۲۴)

باهمین وزن وقافیه ازحافظ:

بنـــال بلبـــل اگربامنت سریاری است   که مادو عاشق زاریم وکارما زاری است
(حافظ،بی تا:۶۲)

ازنوابرمن قیامت رفت وکس آگاه نیست   پیش محفل جز بم وزیرومقام وراه نیست
(اقبال،۱۳۶۱: ۲۶)

وحافظ بدین قافیه ووزن گوید:

زاهدظاهرپرست ازحال ماآگاه نیست   درحق ما هرچه گوید جای هیچ اکراه نیست
(حافظ،بی تا:۶۶)

اقبال هم به شیوه ی حافظ شیراز باقافیه ی «آگاه»مطلع غزلش را شروع کرده است.البته دیده می شودکه ابیات حافظ درکل،ازتعدادابیات غزل های اقبال ومتناسب با محتوای آن گوشنوازتراست،درحالی که اقبال وزن وقافیه رادرخدمت حکمت ورسالت خود گرفته تاسخنش رابا کلمات امروزی به گوش مردم خوابیده ی دنیا برساند.

کرم شبتاب است شاعر درشبستان وجود درپروبالش فروغی گاه هست وگاه نیست
(اقبال،۱۳۶۱: ۲۶)

گاه بودن وگاه نبودن درهردوغزل ازاینها دیده می شود

حافظ:

بنده ی پیرخراباتم که لطفش‌دایم است ورنه لطف شیخ وزاهدگاه هست وگاه نیست
(حافظ،بی تا:۶۷)

می دیرینه ومعشوق جوان چیزی نیست پیش‌صاحب‌نظران حوروجنان چیزی نیست
(اقبال،۱۳۶۱: ۲۷)

وحافظ گوید:

خواب آن نرگس فتان توبی چیزی نیست تاب آن زلف پریشان توبی چیزی نیست
(حافظ،بی تا:۶۹)

رمزعشق تو،به ارباب هوس نتوان گفت سخن ازتاب وتب شعله به خس نتوان گفت
(اقبال،۱۳۶۱: ۲۹)

باهمین وزن درقافیه ی دیگرازحافظ:

دست درحلقه ی آن زلف دوتانتوان کرد تکیه برعهدتووبادصبانتوان کرد
(حافظ،بی تا:۱۱۲)

وازخواجوی کرمانی:

پشت بریارکمان ابروی ما نتوان کرد خویشتن راهدف تیربلا نتوان کرد
(خواجو،۱۳۷۴: ۱۳۴)

وازکمال خجندی:

پیش رویت صنما وصف قمرنتوان کرد   نسبت حلقه ی لعلت به شکرنتوان کرد

(کمال،۱۹۷۵م: ۳۴۳)

حزین لاهیجی:

دردل سخت توهرچند که جانتوان کرد   دامن وصل توازدست رها نتوان کرد

(جزین،۱۳۶۲: ۲۹۹)

بهـارتـابـه گلستان کشیدبزم وسرود   نوای بلبل شوریده چشم غنچه گشود

(اقبال،۱۳۶۱: ۳۱)

وحافظ به همین وزن وقافیه:

کنون که درچمن آمدگل ازعدم بوجود   بنفشـه درقـدم اونهاد سربه سجود

(حافظ،بی تا:۱۷۳)

گاهی هم وزن وهم قافیه ای شاعررا برآن می دارد تادراین حـال وهـوا شـعری ومطلبـی بنویسد.قافیه هایی هستندکه باوزن های بخـصوص همـراه بامـضامین ومفـاهیم یکـسانی سازگاری دارند ودرآخرکارباعث شباهت ترکیب وقافیه بین شعرامی شوند.گاهی شباهت آنقدرواضـح وروشـن اسـت کـه دسـت بـه تکـرار عبـارات زده ویابـه تـضمین مـی انجامد.قسمتی ازاین گفته رامـی تـوان دربخـش اول (اشـارات،ترکیب عبـارات ومفـاهیم مشترک)هم بررسی کرد.

مثلاًدرهمـین غـزل اقبـال درابیـات بعـدی آن ترکیـب«آتـش نمـرود»«نغمـه ی داود»«محمود»باوزن وقافیه ای که آمده،ناظرو

اشاره به ابیات دیگرحافظ می باشد:

چوگل سوار شودبرهوا سلیمان وار   سحرکه مرغ درآیدبه نغمه ی داود

ببـاغ تازه کن آیین دین زردشتی   کنون که لاله برافروخت آتش نمرود

(حافظ، بی تا:۱۷۴)

واقبال:

شبی به میکده خوش گفت پیر زنده دلی به هرزمـــانـه خلیل است وآتش نمرود
بخـــاک هنـــد نـوای حیات بی اثراست کـــه مـــرده زنده نگردد زنغمه ی داود
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۲)

جهـــان عشـــق نه میری نه سروری داند همین بس است که آیین چـاکری داند
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۴)

ناظراست به غزل عارفانه وعاشقانه ی حافظ بدین مطلع:

نه هر که چهـره برافروخـت دلبـری دانـد نـه هرکـه آینـه سـازد سـکندری داند(حافظ،بی تا: ۱۴۲)

قوافی این غزل یادآورتمامی ابیات غزل حافظ است که به گونه ای تکرار می شود:

بیابه مجلس اقبال ویک دوساغر کش اگـــرچـــه سرنتـــراشدقلندری داند
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۵)

حافظ:

هزارنکته ی باریک ترزمو اینجاست نه هرکه سربتراشد قلندری داند
(حافظ،بی تا: ۱۴۳)

عرفی شیرازی:

طـریـق دلبـــری تـــو مگرپـــری داند کـــه آدمـــی نـه بدین شیوه دلبری داند
کسی که هربن مژگان بصد کرشمه سپرد ســزد کــه هــرسرموییش دلبری داند
(عرفی،۱۳۳۷: ۲۸۸)

عاشق اصفهانی :

ازایـــن چـــه سودکه آیین دلبری داند خـــوش آنکه دلبرمن مهرپروری داند
(عاشق،۱۳۶۲: ۱۱۱)

صائب تبریزی:

نه هرکه خواجه شودبنده پروری داند　　نه هرکه گردنی افراخت سروری داند

(صائب،۱۳۷۴: ۶۴۳)

معلوم می شود این نوع قافیه باردیف بیشتردریک وزن ویک مضامین بکارمی رود.

درون لاله گذرچون صبا توانی کـــرد　　به یک نفس گره ی غنچه وا توانی کرد

(اقبال،۱۳۶۱: ۳۶)

باهمین وزن وباقافیه ای دیگرازحافظ:

به سرّ جام جم آنگه نظرتوانی کــــرد　　که خاک میکده کحل بصرتوانی کرد

(حافظ،بی تا: ۱۱۷)

عاشق آن نیست که لب گرم فغانی دارد　　عاشق آن است که برکف دوجهانی دارد

(اقبال،۱۳۶۱: ۳۸)

باهمین وزن وقافیه ازسلمان ساوجی:

آنکـــه زابـــروی ومـــژه تیروکمانی دارد　　چشمهــــاکـــرده سیـــه قصدجهانی دارد

شاهدآن نیست که داردخط سبزولب لعل　　شـــاهـــدآن است که این دارد وآنی دارد

(همان: ۳۸)

وسعدی گوید:

آن شکرخنده که پرنوش دهانی دارد　　نه دل من که دل خلق جهانی دارد

(سعدی،۱۳۵۷: ۳۸۶)

ازحافظ:

شاهـــد آن نیست کـــه مویی ومیانی دارد　　بنـــده ی طلعت آن باش که آنی دارد

شیوه ی حوروپری گرچه لطیف است ولی　　خوبی آن است ولطافت که فلانی دارد

(حافظ،بی تا: ۱۰۴)

روشن ازپرتوآن ماه،دلی نیست که نیست / باهزارآینه پرداختنش رانگرید
(اقبال،۱۳۶۱: ۴۱)

ناظراست به مطلع غزل معروف خواجه ی شیراز:

روشن ازپرتورویت نظری نیست که نیست / منت‌خاک درت بربصری نیست‌که نیست
(حافظ،بی تا: ۶۸)

ترسم که تو می رانی زورق به سراب اندر / زادی به حجاب اندرمیری به حجاب اندر
چـــون‌سرمه ی رازی رااردیده فرو شستم / تقـــدیـــرامـــم دیدم پنهان به کتاب اندر
(اقبال،۱۳۶۱: ۴۳)

این غزل اقبال تنها به دلیل وزن وقافیه ی آهنگینش،ذهن خواننده را کـه حتـی غزلهـای شیرین حافظ، غزلی که مورد مثال قرارمی دهیم هرچندباردیف ومـضمونی دیگـر شـنیده باشد،به این ابیات یادآورمی شود.این سخن بنابرذوق خواننده و
شاعر است ودلیل برتقلید واستقبال نیست.

حافظ گوید:

این خرقه که من دارم دررهن شراب اولی / وین دفتربی معنی غـــرق می ناب اولی
چـــون عمـر تبه کردم چندانکه نگه کردم / درکنـــج خـــرابـاتی افتاده خراب اولی
(حافظ،بی تا:۳۵۴و۳۵۵)

ساقیا برجگرم شعله ی نمناک انداز / دگرآشوب قیامت به کف خاک انداز
(اقبال،۱۳۶۱ :۴۵)

ناظراست به غزل زیبای حافظ درهمین وزن وقافیه وردیف:

خیزودرکاسه ی زرآب طربناک انـــــداز / پیشترزانکه شود کاسه ی سرخاک انداز
(حافظ،بی تا: ۲۰۶)

دلیـــل منـــزل شـــوقم بـــدامنم آویـــز / شـــرر زآتش نابم به خاک خویش آمیز
(اقبال،۱۳۶۱: ۴۶)

باهمین وزن وقافیه ازحافظ:

دلم رمیده ی لولی وشی است شورانگیز — دروغ وعــده وقتـــال وضع ورنگ آمیز

(حافظ،بی تا: ۲۰۸)

ازمولانا:

بـــرو بـــروکه نفورم زعشق عارآمیز — بـــروبـــروگـــل سرخی ولیک خارآمیز

(مولوی،۱۳۶۲: ۴۷۴)

زرسم وراه شریعت نکرده ام تحقیق — جـــزاینکـه منکرعشق است کافروزندیق

(اقبال،۱۳۶۱: ۵۰)

باهمین وزن وقافیه ازحافظ:

مقام امن ومی بی غش ورفیق شفیق — گـــرت مـــدام میسّرشود زهی توفیق

(حافظ،بی تا: ۲۳۱)

ماکـــه افتنده ترازپرتو ماه آمده ایم — کس چه داند که چسان این همه راه آمده ایم

(اقبال،۱۳۶۱: ۵۱)

ناظراست به این غزل بسیارمشهورحافظ شیرازی بدین مطلع:

مابدین درنه پی حشمت وجاه آمده ایم — ازبـــد حـادثه اینجا به پناه آمده ایم

(حافظ،بی تا: ۲۸۱)

چـــون پـــرکـــاه که دررهگذربادافتاد — رفت اسکنـــدرودارا وقبـــادوخسرو

(اقبال۱۳۶۱: ۶۶)

باهمین وزن وقافیه،نزدیک به همین مضمون ازحافظ:

تکیـــه بـراخترشب دزد مکن کاین عیّار — تـــاج کـــاووس ببـــرد وکمرکیخسرو

(حافظ،بی تا: ۳۱۰)

گربه توافتدم نظرچهره به چهره روبه رو — شرح دهم غم تورانکته به نکته موبه مو

(اقبال،۱۳۶۱: ۶۷)

ایـن غـزل ازشـاعره ی معـروف طـاهره قـره العـین اسـت کـه علامـه اقبـال عینـاً درکتاب«جاویدنامه»به چاپ رسانیده است.

دل رهروان فریبی به کلام نیش داری مگراین که لذت اونرسد به نوک خاری
(اقبال،۱۳۶۱: ۷۱)

باهمین وزن درقافیه ای دیگرازسعدی:
چوکسی درآمدازپاوتودستگاه داری گرت آدمیّتی هست دلش نگاه داری
(سعدی،۱۳۵۷: ۲۴۴)

شب من سحرنمودی که به طلعت آفتابی توبه طلعت آفتابی سزداین‌که بی حجابی
(اقبال،۱۳۶۱: ۷۸)

به همین وزن وقافیه ازسعدی:
سرآن ندارد امشب که برآیدآفتابی چه خیالها گذرکرد وگذرنکرد خـوابی
(سعدی،۱۳۵۷: ۲۱۰)

نظرتو همه تقصیروخرد کوتاهی نـرسی جـزبـه تقاضای کلیـم اللهی
(اقبال،۱۳۶۱: ۸۱)

باهمین وزن وقافیه ازحافظ:
سحرم هاتف میخانه به دولتخواهی گفت بازآی که دیرینه ی این درگاهی
(حافظ،بی تا:۳۷۱)

باتومی گویم حدیث بوعلی درسـواد هنـدنـام اوجَلی
آن نـوا پیـر ای گلزار کهن گفت باما ازگل رعنا سخن
(اقبال،۱۳۶۱: ۱۰۱)

بیت درهمان حال وهواباکمی تغییرازشاه شرف بوعلی قلندر(ازاولیاوشعرای مشهور هند)ومثنوی اوبااین بیت:

مرحبااى بلبل باغ کهن   ازگل رعنا بگوبا ماسخن

(همان:۱۰۱)

اقبال هم تاحدی دردیوان فارسی خود تاثیرگرفته ازشعرای هندوپاکستان است واین معانی شاعران سبک هندی ،دوران صفوی را درخطوط تاریخ ادبیات مازنده می کند.

شرح رازازداستانها می کنم   غنچه از زورنفس وا می کنم

«خوشترآن باشد که سرّدلبران   گفته آید درحدیث دیگران»

(همان:۱۱۹)

بیت دوم ازمولوی عیناً تکراراست.(مولوی ،۱۳۸۰: ۸)

تازسوزسعی پیهم سوختم   لعل والماس وگهراندوختم

«دردرونم سنگ واندرسنگ نار   آب را بر نار من نبود گذار»

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۲۴)

این بیت ازمثنوی مولانا تکراری(اقبال،۱۳۶۱ :۱۲۴)

دررضایش مرضی حق گم شود   «این سخن کی باور مردم شود»

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۲۴)

این مصرع ازمولانا تضمین شده.(اقبال،۱۳۶۱: ۱۲۴)

واعظ ماچشم بربتخانه دوخت   مفتی دین مبین فتوی فروخت

«چیست یاران بعدازاین تدبیرما   رخ سوی میخانه داردپیر ما»

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۲۹و۱۳۰)

ناظراست به غزلی ازحافظ:

دوش ازمسجدسوی میخانه آمدپیرما   چیست یاران طریقت بعدازاین تدبیرما

(حافظ،بی تا:۲۲)

وازخواجوی کرمانی:

خرقه رهن خانه ی خمّاردارد‌پیرما ای همـــه رنــــدان مریدپیرساغرگیرما

(خواجو،۱۳۷۴: ۲۱)

دل به دوش ودیده برفرداستم درمیـــــان انجمـــن تنهاستم

«هرکسی ازظنّ خودشدیارمن ازدرون من نجست اسرارمن»

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۳۴)

این بیت ازمقدمه ی مثنوی«نی نامه»عیناًتضمین شده است(مولوی،۱۳۸۰: ۳)

ای فلک مشت غبار کوی تـــو «ای تماشا گاه عالم روی تو»

همچو موج آتش، ته پامیروی «تــوکجـــا بهرتماشامیروی»

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۳۶)

دومصراع انتهایی این ابیات ازغزل امیرخسرو دهلوی است. (اقبال،۱۳۶۱: ۱۳۶)

درجماعت خودشکن گرددخودی تازگلبرگـــی چمن گردد خودی

«نکتــه هاچون تیغ پولاداست تیز گـــرنمـــی فهمـــی زپیش ماگریز»

(همان:۱۴۱)

این بیت درمثنوی بدین گونه ومصراع دوم آن با اندکی تغییرآمده:

نکته هاچون تیغ پولاداست تیز گرنداری توسپر واپس گریز

(مولوی،۱۳۸۰: ۳۳)

«نورحق را کس نجوید زادوبود خلعت حق راچه حاجت تاروپود»

هرکه پادربند اقلیم وجَد است بی خبراز لم یلد لم یولد است

(اقبال،۱۳۶۱: ۱۹۵)

نور حق وخلعت را علامه دربیتی عیناًازمثنوی تضمین کرده است:(مولوی،۱۳۸۰: ۵۸۹)

مثنوی« گلشن راز جدید»به سبک «گلشن راز»شیخ محمودشبستری که شامل پرسش ها وپاسخ هاست ودرآن ازوحدت وجودبادیدومفهومی تازه سخن به میان آمده است.این مثنوی به شیوه ی گلشن راز شیخ وبه وزن وترکیب اندیشه آن توجه بسیارشده است .اقبال بااستادی کامل،محکومین به استعماررا شرح ومورد انتقادقرارداده است.

بطرز دیگرازمقصود گفتم　　　جواب نامه ی محمودگفتم
زعهدشیخ تااین روزگاری　　　نزدمردی به جان ماشراری

(اقبال،۱۳۶۱: ۲۰۳)

اقبال از«عطّار»دراین منظومه نام می بردوهدف ازسرودن شعررارسالت ورساندن مفاهیم به گوش مردم دنیا می داند.شیخ محمودشبستری هم در«گلشن راز»«عطّار»شاعر وعارف مشهوررا ستوده است واین علاوه برتقلید ازسبک شعری شیخ، نکته ی مشترک اقبال واو درتجلیل ازنام عطار ،درمثنوی خودمی باشد.

مرا زین شاعری خود عار ناید　　　که درصدقرن یک عطّار ناید

(اقبال،۱۳۶۱: ۲۰۴)

همچنین مولوی از عطاراینگونه یادمی کند:

عطار روح بود وسنایی دوچشم او　　　مااز پی سنایی وعطارآمدیم

(تاریخ ادبیات صفا،۳۶۶)

مـــرشد رومی حکیم پاکزاد　　　سرِّ مـــرگ وزندگی بر ماگشاد
«هرهلاک امّت پیشین که بود　　　زانکه برجندل گمان بردند عود»

(اقبال،۱۳۶۱: ۲۴۰و۲۴۱)

این بیت ازمثنوی مولوی درمصرع دوم با اندکی تغییر آمده:

هرهلاک امّت پیشین که بود　　　زانکه چندل را گمان بردند عود

(مولوی،۱۳۸۰: ۶۱۸)

بـــه خـــودبـــازآورد رند کهن را　　　مـــی بـــرنـــا که من درجام کردم

من این می چون مغان دور پیشین زچشم مست ســـاقــی وام کردم
(اقبال، ۱۳۶۱: ۲۴۷)

اشلره به غزل معروف عراقی:

نخستین باده کاندر جام کَردند زچشم مست ساقی وام کردند
(دیوان عراقی،۹۲)

مــرا معنــی تـازه یی مدعاست اگــرگفتــه رابازگـویم رواست
«یکـــی قطـره باران زابری چکید خجل شـدچوپهنای دریـا بدید
که جایی که دریاست من کیستم گراو هست حقّا کــه من نیستم»
ولیکـــن زدریـــا برآمدخروش زشــرم تنک مـایگی روموش...
(اقبال، ۱۳۶۱: ۲۸۰)

این دوبیت ازبوستان سعدی است(سعدی،۱۳۵۷: ۲۳۱)

ای بسا صیدکه بی دام به فتراک زدیم دربغل تیروکمان،کشته ی نخجیرشدیم
«هـــرکجاراه دهداسب بران تازکه ما بارها مات درین عرصه به تدبیر شدیم»
(اقبال، ۱۳۶۱: ۲۹۵)

این بیت ازنظیری نیشابوری است.بااین مطلع:

به تمنای غلط برهمه کس میر شدیم به درازخانه نرفتیم وجهانگیر شدیم
(نظیری،۲۴۶)

مگرای نگاه توبرچون وچند اسیرطلسم توپست وبلند
«توکارزمین رانکوساختی؟ که باآسمان نیزپرداختی؟»
(اقبال، ۱۳۶۱: ۲۹۶)

این بیت ازسعدی است(دیوان اقبال،۲۹۶)

عقل چون پای درین راه خم اندرخم زد شعله درآب دوانید وجهان برهم زد
(اقبال، ۱۳۶۱: ۲۹۷)

این بیت ازغزلی است که دریک ترکیب بند جای دارد.آنچه مارابه بیت یاغزلی ازحافظ می اندازد،
عبارت وترکیب«خم اندرخم زدن»است دروزن وقافیه ای آشنا.حافظ گوید:

درازل پرتو حسنت زتجلّی دم زد		عشق پیداشد وآتش به همه عالم زد
(حافظ،بی تا: ۱۲۴)

امااین ترکیب دراین بیت منظورنظرماست:

جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت		دست درحلقه ی آن زلف خم اندرخم زد
(حافظ،بی تا: ۱۲۴)

درغزلهایی ازاقبال هم شاید نظربه اوزان وقوافی شعرای پارسی گوی ایران بوده باشد ولیکن چون ترکیب خاصی دست به دست هم نداده است نمی توان گفت که این بیت یاغزل ناظربه شعری ازشعراست.برای نمونه این غزل اقبال بامطلع:

من درین خاک کهن گوهرجان می بینم		چشم هر ذره چو انجم نگران می بینم
(اقبال،۱۳۶۱: ۲۹۹)

البته با این وزن وقافیه وردیف دردیوان همه ی شعرا می توان شعری یافت،ولی ازآنجا که اقبال بیشتر به شعرای سبک عراقی درغزل توجه داشته بویژه به حافظ ونکته سنجی های سعدی وشورعارفانه مولوی، طرف بررسی به این سو سوق داده شده ودربعضی ازمثالها ،تنهاگمان وشکی است که موجب شد تا آورده شود،چراکه شعر درفضای عمومی دارای شباهتهایی است وتکرار وتوارد آن دلیل برهیچ تضمین وتقلیدی نمی باشد.

باهمبن ردیف ووزن ازحافظ:

درخرابات مغان نورخدا می بینم		این عجب بین که چه نوری زکجا می بینم
(حافظ،بی تا:۲۷۴)

بدون قافیه وردیف اما باهمان وزن ازحافظ:

حالیا مصلحت وقت درآن می بینم که کشم رخت به میخانه وخوش بنشینم
(حافظ،بی تا: ۲۷۲)

یا این غزل اقبال بامطلع:
زندگی جوی روان است وروان خواهدبود
این می کهنه جوان است وجوان خواهدبود
(اقبال،۱۳۶۱: ۲۹۹)

به همین وزن وقافیه وردیف:
تازمیخانه ومی نام ونشان خواهد بود سرمـــا خـــاک ره پیرمغان خواهد بود
(حافظ،بی تا: ۱۶۳)

عرفی شیرازی:
تـــاقـــدم براثرنام ونشان خواهد بود گوشه ی دامن ماوقف میان خـــواهدبود
(عرفی،۱۳۳۷: ۴۶۰)

«بنـــی آدم اعضـــــای یکـدیگرند» همـــان نخـــــل راشـــاخ وبرگ وبرند
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۰۶)

این مصراع مشهورازگلستان سعدی :
بنـــی آدم اعضـــای یکــــدیگرند کــــه درآفـــرینش زیک گــوهـــرند
(سعدی،۱۳۵۷: ۲۳)

دردیوان شهریارهم بیتی ممزوج شده ازهردومعانی دیده می شود:
آدمیـــان ریشـــه وبـــرگ همنـد کـــایـــن همه ازیک تنه ی آدمند
(۱)شاعری کو همچوآن عالی جناب نیست پیغمبـــر ولـــی داردکتاب
خـــوانـــدبردانـــای اسرار قدیم قصّـــه ی پیمـــان ابلیس وحکیـــم
(۲)«گفت رومی ای سخن راجان نگار تـــو ملک صید استی ویزدان شکار»
فکـــرتـــو درکنـج دل خلوت گزید ایـــن جهـــان کهنـــه رابـــازآفرید

سـوزوسـازجـان به پیکر دیده یی   درصـدف تعمیـر گـوهـر دیده یی
هـرکسی ازرمـز عشـق آگاه نیست   هـرکسی شـایـان این درگاه نیست
(۳)«دانـدآن کونیکبخت ومحرم است   زیـرکـی زابلیس وعشق ازآدم است»
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۰۸)

۱-اشاره به شیخ بهاءالدین محمدبن حسین عاملی«شیخ بهایی»که دربـاره ی مولانـا گفتـه بود:

من نمی گویم که آن عالی جناب   هست پیغمبـرولی داردکتاب
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۰۸)

۲-اشاره به شعرمولوی :

به زیرکنگره ی کبریاش مردانند   فرشته صید وپیمبر شکار ویزدان گیر
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۰۸)

۳-این بیت هم ازمثنوی عیناًتضمین است:(مولوی،۱۳۸۰: ۶۰۵)

نکته فوق بیشترمربوط به اشاره شخص وتداعی مفـاهیم دارد،ولـی ازآنجاکـه ایـن ابیـات پشت سرهم وادامه ی یک مطلب آمده ازبررسـی جـدای آن خـودداری کـرده وهمـه را دراین قسمت آورده ایم.

بیاکـه تـازه نـوا می تراود ازرگ ساز   میی که شیشه گدازد به ساغر اندازیم
مغان ودیـرمغـان رانظام تـازه دهیم   بنـای میکـده های کهن براندازیم
ز رهـزنـان چمـن انتقام لاله کشیم   بـه بزم غنچه وگل طرح دیگراندازیم
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۱۳)

قافیه وردیف ومضامین چیزی است که مابه یاد غـزل پرشـورحافظ دروزنـی دیگـر مـی اندازد.هردوغزل ازهیجان عاشقانه ای برخوردارند.

حافظ:

بیا تاگل برافشانیم ومی درساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم وطرحی‌نودراندازیم
(حافظ،بی تا: ۲۸۷)

ازنزاکت های طبع موشکاف او مپرس کــز دم بــادی زجاج شاعرما بشکند
کی تواند گفت شرح کارزار زنــدگی می پرد رنگش حبابی چون به دریا بشکند
(اقبال، ۱۳۶۱: ۳۱۵)

به همین وزن وقافیه ازصائب:
دیده ی ماسیرچشمان شأن دنیا بشکند همچوجوهرنقش را آیینه ی ما بشکند
(صائب، ۱۳۷۴: ۵۹۲)

بگشا ی لب که قند فراوانم آرزوست بنمای رخ که باغ وگلستانم آرزوست
(اقبال، ۱۳۶۱: ۳۲۶)

ایـن غـزل مـشهورمولوی رااقبـال باابیـاتی کمتروبـامطلعی جابـه جـا درمیـان مثنـوی «جاوید نامه»آورده ودرآن هیچ دخل وتصرفی ننموده است.درجـای دیگـر عیناًچنـد بیتـی ازغزل مولانا را تکرارکرده است.

بنمای رخ که باغ وگلستانم آرزوست بگشا ی لب که قند فراوانم آرزوست
(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۰۳)

«آدمی دیداست باقی پوست است دیدن آن باشدکه دیددوست است
جمله تن را درگداز اندربصر درنظررو درنظررو درنظر»
(اقبال، ۱۳۶۱: ۳۳۰)

ایـن دوبیـت کـه بیـت دوم باانـدکی جابـه جـایی ازمثنـوی مولاناسـت، درلابـه لای مثنوی«جاویدنامه»اقبال آمده است.

آدمی دیداست باقی پوست است دیدن آن باشدکه دیددوست است
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۶)

درگداز این جمله تن رادر بصر   درنظررو درنظـــررو درنظـــر»

(مولوی،۱۳۸۰: ۹۶۸)

دررہ دوست جلوہ هاست تازہ به تازہ نوبه نو

صاحب شوق وآرزو دل ندهد بـــه کـــائنات

این بیت ازغزل درقالب ترکیب بندی است به مطلع زیر:

عقل توحاصل حیات عشق توسرّکائنات   پیکرخاک خوش بیا این سوی عالم جهات

(اقبال،۱۳۶۱: ۳۳۲)

ناظراست به این غزل حافظ به مطلع:

مطرب خوش نوابگو تازہ به تازہ نوبه نو   بـــادہ ی دلگشا بجو تازہ به تازہ نوبه نو

(حافظ،بی تا:۲۶۳)

تـــوکـــه دانـــــی ازمقـــام پیرروم   مـــی نـــدانـــی ازکلام پیـــر روم

«بـــودگبـــری درزمـــان بـــایزید   گفت اورا یـــک مسلمـــان سعیـد

خـــوشترآن بـــاشدکه ایمان آوری   تـــا بـــدست آید نجات وسروری

گفت ایـــن ایمان اگرهست ای مرید   آن کـــه داردشیـــخ عـالـــم بایزید

مـــن نـــدارم طاقت آن تـــاب آن   کـــان فزون آمد زکوششهای جان»

(اقبال،۱۳۶۱: ۳۹۴)

چهاربیت عیناًازمثنوی مولوی تضمین شده .(مولوی،۱۳۸۰: ۸۶۳)

پیش نه گامی که آمد آن مقام   «کاندرو بی حرف می روید کلام»

(اقبال،۱۳۶۱: ۴۱۲)

این مصرع ازمثنوی است:

ای خدا جان راتو بنما آن مقام   کاندراو بی حرف می روید کلام

(مولوی،۱۳۸۰: ۱۴۱)

تادرآن گلشن صدایی دردمند   ازکنـــارحـــوض کـوثرشد بلند

«جمع کردم مشت خاشاکی که سوزم خویش را
گل گمان دارد که بندم آشیان درگلستان»
(اقبال، ۱۳۶۱: ۴۱۵)

این بیت ازغنی کشمیری است.غزلی با این مطلع:

می کندپهلوتهی ازبی نوایان آسمان   دربغل هرگز نگیردتیربی پرراکمان
(دیوان غنی،۱۴۸)

آنچه علامه اقبال درلابه لای مثنوی خود ابیاتی را می آورد که ازنظر وزن وقافیه با کلّیت قالب همخوانی ندارد، گاه پاسخ هایی است که به آن تنوع بخشیده است وخواننده را دچاراعجاب کرده است.

غم خورونان غم افزایان مخور   زانکه عاقل غم خورد،کودک شکر
(اقبال، ۱۳۶۱: ۴۵۷)

این بیت ازمولوی تکراروتضمین شده است(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۹۷)

حمد بی حد مررسول پاک را   آن که ایمان داد مشت خاک را
(اقبال، ۱۳۶۱: ۴۷۵)

مضمون ازعطار باتغییرالفاظ درمطلع منطق الطیرکه اقبال این صفت را به پیامبر(ص)نسبت داده است.

آفرین جان آفرین پاک را   آن که جان بخشید وایمان،خاک را
(عطار، ۱۳۸۳: ۷۹)

ای وجود توجهان رانوبهار   پرتوخودرادریغ ازمن مدار

«خودبدانی قدرتن ازجان بود   قدرجان ازپرتو جانان بود»
(اقبال، ۱۳۶۱: ۴۸۳)

این بیت ازمثنوی مولوی بااندکی تغییرآمده است:

هم چنانکه قدرتن ازجان بود   قدرجان ازپرتو جانان بود
(مولوی،۱۳۸۰: ۴۴۳)

خفتــه درخاکش حکیم غزنوی   ازنـــوای او دل مـــردان قـــوی
آن حکیم غیب،آن صاحب مقام   تُرکِ جوش،رومی از ذکرش تمام
(اقبال،۱۳۶۱: ۴۹۳)

باکمی تغییر،اشاره به این شعرمولوی درباره ی سنایی دارد:

تُرک جوشش شرح کردم نیم خام   ازحکیم غزنوی بشنو تمام
(مولوی،۱۳۸۰: ۴۹۷)

خرقه ی آن«برزخ لایبغیان»   دیدمش درنکته ی «لی خرقتان»
(اقبال،۱۳۶۱: ۴۹۹)

برزخ لایبغیان که اشاره به «آیه ۲۰ سوره الرحمن»دارد،درمثنوی مولوی هم چندین بارآمده است که نمونه هایی را دراینجا می آوریم:

بحرتلخ وبحرشیرین درجهان   درمیـــانشـــان بـــرزخ لایبغیان
(مولوی،۱۳۸۰: ۱۵)
اهـل ناروخلدرابین هم دکان   درمیـــانشـــان بـــرزخ لایبغیان
(مولوی،۱۳۸۰: ۱۱۸)

به آن قوم ازتومی خواهم گشادی   فقیهش بـــی یقینی،کم سوادی
بســی نــادیــدنی رادیده ام من   «مـــرا ای کاشکی مادرنزادی»
(اقبال،۱۳۶۱: ۵۱۲)

به گفته ی «استاددرویش» مصراع فوق،درگیومه ازسعدی است: (همان :۵۱۲)

«الا ای خیمگی خیمه فروهل   که پیشاهنگ بیرون شدزمنزل»

خرد ازراندن محمل فرو ماند زمام خویش دادم درکــف دل
(همان: ۵۱۵)

این بیت ازقصیده ی منوچهری دامغانی است باهمان مطلع:

الا ای خیمگی خیمه فروهل که پیشاهنگ بیرون شدزمنزل
تبیره زن بزد طبــل نخستین شتــرباناان همی بندند محمل
(منوچهری،۱۳۸۱: ۶۵)

گناه عشق ومستی عام کردند دلیــل پختگــان راخام کردند
به آهنگ حجازی می سرایم «نخستین باده کاندر جام کردند»
(اقبال،۱۳۶۱: ۵۱۶)

این مصراع ازغزل عرفانی عراقی است:

نخستین باده کاندر جام کردند زچشم مست ساقی وام کردند
(عراقی،۱۳۷۴: ۹۲)

حزین لاهیجی:

سرزلفی به عالم دام کردند دل رم خوردگان را رام کردند

ودربیت آخرازمقام عراقی تجلیل کرده است:

حزین یک رشحه ازفیض عراقی است نخستین باده کاندرجام کردند
(حزین،۱۳۶۲: ۳۱۹)

درقسمت«ارمغان حجاز»اقبال،تضمین وتأثیرپـذیری وشـباهت بـسیاراندک اسـت وچـون ابیات دوبیت بیشترندارد،اگرمطلبی هم به مناسبت مشابه باشد،نمی توان آن را بـه صـرف قاطع وام دارمضامین شعرای پیشین فارسی زبان دانست.

به روی عقل ودل بگشای هردر بگیرازپیــر هــرمیخانه ساغر
«درآن کوش ازنیازسینه پــرور» که دامن پاک داری آستین تر
(اقبال،۱۳۶۱: ۵۳۸)

اشاره به شعرامیرخسرودارد. (همان:۵۳۸)

دل اندرسینه گوید دلبری هست متـــاعی آفـرین غارتگری هست
به گوشم آمد ازگردون ،دم مرگ «شکوفه چون فروریزد بری هست»
(همان:۵۴۲)

این مصراع از«لطف اله آذر»است. (همان:۵۴۲)

«بســـاکس انده فرداکشیدند» که دی مردند وفردا را ندیدند
خنک مردان که دردامان امروز هزاران تازه تر هنگامه چیدند
(همان: ۵۵۰و۵۵۱)

اشاره به شعرامیرخسرودهلوی . (همان: ۵۵۰و۵۵۱)

نتیجه

ورودااقبال درعرصه ی سخن سرایی زبـان فارسـی،اورابادنیای گـسترده ی ادبیـات ایـران آشنامی کند وهمچون شعرای ایرانی که شهدنوش این زبان بودند،سروده های او راتحـت تأثیرقرارمی دهد،امّادرآوردن ترکیب هاومضمون های لفظی ومعنـوی قـدیم وجدیـد،نمی توان گفت کـه اقبـال ازشـاعران پیـشین تقلیـد کـرده یاچـشمزدی بـه مفـاهیم گذشـته دارد؛چراکه هستند عبارات وکلماتی که درآن حالت درقالـب یـا موضـوعی خـاص بـه کـارمی رونـد وبنـابر تفکرشـاعردرمعانی گونـاگونی جلـوه گرمـی شـوند.ایـن گفتـه ی مابیشتردرمورداوّل(اشارات وترکیب عبارات ومفاهیم)صدق می کنـد،ولی درمـورد بحـث دوم(تضمین وقالب،ردیف وموسیقی)تکراراستقبال وی ازشاعران ایران دردیوان فارسـی خود،حرف اصلی ماست که با شنیدن هریک ،خواننده ای را که با آثارادبای زبان فارسـی ایران آشنایی دارد،به یاد سخن موزون آنها می اندازد.

درکل،اقبال دردیوان اشعارفارسی بادرصد بالایی متوجه پله ای ازقبل شناخته شده درقلب ومحیط مردم برای گفتن واشاعه ی مفاهیم زمان بهره مند مـی شـود. اقبـال دردرجـه ی

اول شاعرنبوده ولی جایگاهی برابر شاعران داردونزد ایرانیان به«اقبال ایرانی»مشهوراست.اوبسیارعلاقمندبه عالم مولوی وهنرحافظ وسبک عراقی است وتوانسته است گویی بازبانی به ظاهرکهن،سخن ها واندیشه ای تازه درجهان امروزی به تصویرکشد واین نشان دهنده ی مطالعه ی فراوان او دراین آثار است.

منابع

۱- اقبال،جاوید(۱۹۸۵م) **جاویدان اقبال**،ج ۲،ترجمه شهیندخت کامران مقدم،اقبال آکادمی پاکستان،

۲- اقبال لاهوری،محمد،(۱۳۶۱) **دیوان اشعارفارسی**، به کوشش م.درویش ،تهران:سازمان انتشارات جاویدان

۳- حافظ، شمس الدین محمد(بی تا) **دیوان**، به اهتمام وتصحیح ومقدمه تیموربرهان لیمودهی،انتشارات سنایی،چاپ پنجم

۴- حزین لاهیجی(۱۳۶۲) **دیوان اشعار**، بامقدمه وتصحیح بیژن ترقی ،نشرکتابفروشی خیام ،چاپ دوم

۵- خاقانی شروانی(۱۳۷۵) **دیوان اشعار**، به کوشش جهانگیرمنصور،تهران :نگاه،چاپ اول

۶- خواجوکرمانی(۱۳۷۴) **دیوان غزلیات**، به کوشش حمیدمظهری ،کرمان:انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، چاپ سوم

۷- دهلوی، امیرخسرو(۱۳۶۱) **دیوان اشعار**،به کوشش م.درویش،تهران:سازمان انتشارات جاویدان:چاپ دوم

۸- سعدی، **غزلیات سعدی**(۱۳۵۷)،(بخش دوم) به کوشش نورالله ایرانپرست،تهران:دانش

۹- صبوحی، شاطرعباس(۱۳۶۲) **دیوان اشعار**،به کوشش احمدکرمی،نشر«ما»چاپ اول

۱۰- صائب تبریزی(۱۳۷۴) **دیوان اشعاردوجلدی**،به کوشش جهانگیرمنصور، تهران: نگاه، چاپ اول

۱۱- صفا، ذبیح اله(بی تا) **تاریخ ادبیات درایران**،جلداول خلاصه ی محمدترابی، تهران: امیرکبیر

۱۲- صفی علیشاه(بی تا) **دیوان اشعار**،به کوشش منصورمشفق بامقدمه ی تقی تفضّلی،انتشارات بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه

۱۳- عاشق اصفهانی(۱۳۶۲) **دیوان اشعار**، حواشی م.درویش ومقدمه ی سعیدنفیسی، انتشارات جاویدان،چاپ دوم

۱۴- عراقی،فخرالدین(۱۳۷۴) **دیوان اشعار**،به کوشش جهانگیرمنصور ،تهران: نگاه، چاپ دوم

۱۵- عرفی شیرازی(۱۳۳۷) **دیوان اشعار**، به کوشش جواهری(وجدی)انتشارات کتابخانه سنایی

۱۶- عطار(۱۳۸۳) **منطق الطیر**،به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی ،تهران:سخن

۱۷- غنی کشمیری(۱۳۶۲)،**دیوان اشعار**،به کوشش احمدکرمی،نشر«ما»،چاپ اول

۱۸- فردوسی،ابوالقاسم(۱۳۸۳) **شاهنامه**، به کوشش سعید حمیدیان ، تهران : قطره، چاپ سوم

۱۹- کمال خجندی(۱۹۷۵) **دیوان اشعار**،به اهتمام ک.شیدفر،انتشارات دانش،مسکو

۲۰- منوچهری دامغانی(۱۳۸۱) **دیوان اشعار**، به اهتمام محمددبیرسیاقی، تهران: زوار، چاپ چهارم

۲۱- مولوی ،جلال الدین محمد(۱۳۶۲) **دیوان شمس تبریزی**، بامقدمه ی فروزانفر، تهران: سپهر، چاپ نهم

۲۲------------------------- (۱۳۸۰)**مثنوی معنوی** به کوشش محمدرضابرزگرخالقی، تهران: زوار،چاپ اول

۲۳- نظیری نیشابوری(۱۳۷۹) **دیوان اشعار**، باتصحیح وتعلیقات محمدرضاطاهری،تهران: نگاه

۲۴- وحشی بافقی(۱۳۷۴) **دیوان اشعار**، به کوشش پرویزبابایی، تهران: نگاه، چاپ دوم

دکتر شاهد چوهدری
استاد زبان و ادبیات فارسی
پژوهشگاه علوم انسانی- تهران

اقبال کیست؟

چکیده

شناخت اقبال بسیار مشکل است. محمد اقبال که او را علامه محمد اقبال می گویند و در ایران با عنوان و نام اقبال لاهوری شهرت دارد. در تمام جهان شخصیتی شناخته شده ای است. او انسانی بود که در زمان تحصیلات چه در دوره راهنمایی و دبیرستان و چه در دوره دانشگاهی شهرت کشوری پیدا کرد.

اقبال افکار و اعتقادات و نظریاتی داشت که فراتر از زمان خودش بود. بارها مورد اعتراض قرار گرفت. مردم که نظرات و فلسفه ی سخن او را نمی فهمیدند و حتی او را کافر می خواندند. شورش و بلوا بپا می کردند. اما آن مرد آزاده کار خود را می کرد. اکثر مردم بی سواد بودند. بیشتر افراد مذهبی بودند که صدای آنها بلند می شد، آنهم نه درباره‌ی کارهای سیاسی و اجتماعی وی بلکه گفته های فلسفی و افکار تازه ای که ارائه می داد.

اقبال در اسلام نظر خاصی داشت. به همین علت او را مجدد عصر (تجدید کننده دین) می گفتند. او می خواست امت اسلامی با داشتن اسلام سنتی، قوانین و کارها را بر طبق زمان موجود و سنت های قومی و ملی انجام دهند تا پیشرفت کنند و خود را با جهان موجود هماهنگ کنند اما از اصول اصلی و بنیادی اسلام سر پیچی نکنند. او می خواست که در تصوف و عرفان نیز تحولی ایجاد کند. تصوفی که در شبه قاره با خرافات آمیخته شده بود و مردم را به ذلت و بدبختی می کشاند را نمی پذیرد و نوک حملات را متوجه صوفیان می کند و می گوید: «جهان نو شده او همان کهنه برگ»

مانده است و باید خودش را با قوانین جدید هماهنگ و منطبق سازد تا همراه با جهان پیشرفت کند. تعصب قومی، ملی، دینی و فرهنگی و نژادی را رها سازد. در فقه قدیم نیز تجدید نظر نماید و آن را با زمان هماهنگ سازد تا برای مردم قابل قبول و قابل اجرا باشد.

خودی و فلسفه‌ی خودی مهمترین فکر اقبال است که همه‌ی زندگی او را در بر داشت. اگر چه ریشه های فلسفه‌ی خودی نه تنها در ادبیات کشورهای شرق میان شاعران و اندیشمندان دیده می شود مانند بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، حسین بن منصور حلاج، مولانا جلال الدین بلخی رومی بلکه در تمام جهان وجود دارد. اقبال، این کلمه را به معانی، خود بودن، بر پای خود ایستادن، انانیّت، دست به سوی کسی دراز نکردن، از کسی چیزی نخواستن و حتی از خدا هم چیزی نخواستن تا جایی که خدا خودش از بنده بپرسد که چه می خواهی و خواسته‌ی تو چیست؟

دکتر شاهد چوهدری

نام: محمد اقبال (شیخ محمد اقبال و علامه محمد اقبال، علامه دکتر محمد اقبال)

تولد: در شهر سیالکوت پاکستان

تاریخ تولد: ۳ ذیقعده ۱۲۹۴ هجری قمری/ ۹ نوامبر ۱۸۷۷ میلادی روز جمعه به وقت اذان صبح

نام پدر: شیخ نور محمد از خانواده کشمیری

نام مادر: امام بی بی

برادر اقبال: عطا محمد (در زمان تولد اقبال ۱۸ ساله بود و متأهل)

خواهران اقبال: فاطمه بی بی و طالع بی بی

تحصیلات اقبال:

تحصیلات اقبال از چهار سالگی با خواندن قرآن مجید آغاز گردید. مولوی سید میر حسن معلم دینی، زبان عربی و فارسی مدرسه بود که در مدرسه اسکاتلندی ها درس

می داد و اقبال در همان مدرسه تحصیلات ابتدایی را آغاز کرد. تحصیلات مقدماتی وی سه سال طول کشید.

سید میر حسن متوجه زیرکی و هوش بسیار اقبال شده بود به همین سبب با توجه بسیار به او درس می داد. میر حسن طرفدار تحصیلات جدید برای مسلمانان بود لذا او اقبال را به مدرسه اسکاتلندی ها و بعداً اسکاچ مِشن کالج برد.

در آن زمان سید احمد خان (سر سید احمد خان) فعالیت های علمی انجام می داد. او کتاب های زیادی نوشت و همین کتاب ها باعث شد که اختلاف میان مسلمانان و انگلیسی ها پایان یابد مانند «علل شورش هند»، «تبیان الکلام (تفسیر کتاب مقدس انجیل)» «مسلمانان هندی»، «خطبات احمدیه»، «تفسیر قرآن مجید». بعداً دانشگاه اسلامی علیگره را به وجود آورد که در آنجا علوم جدید و قدیم با هم درس داده می شد. شمس العلماء خواجه الطاف حسین حالی (۱۸۳۷ – ۱۹۱۴ م) شاعر و نویسنده یکی از طرفداران سر سید احمد خان بود.

اقبال پس از گذراندن دوره‌ی دیپلم، به دانشگاه پنجاب رفت و در آنجا در رشته‌ی فلسفه ثبت نام کرد زیرا او فلسفه را بسیار دوست می داشت. در آنجا با استادی شفیق و استاد علوم فلسفه یعنی پروفسور سِر تامس آرنولد آشنا شد. پروفسور آرنولد در رشته‌ی خود بسیار شهرت داشت. اقبال در سال ۱۸۹۷م لیسانس و در سال ۱۸۹۹م فوق لیسانس رشته فلسفه را گرفت. سپس چندی در دانشکده‌ی خاور شناسی دانشگاه پنجاب به عنوان استاد فلسفه تدریس کرد. (از ۱۹۰۳ – ۱۹۰۵ م) در همین زمان او کتاب «علم الاقتصاد» به زبان اردو نوشت.

اقبال در سال ۱۹۰۵م برای تحصیل در رشته‌ی حقوق به انگلستان رفت و در دانشکده‌ی ترینیتی دانشگاه کمبریج ثبت نام کرد. در ژوئیه ۱۹۰۷م پس از گرفتن مدرک در رشته‌ی حقوق به آلمان رفت و به دانشگاه سومونیک وارد شده در آنجا دکترای حقوق گرفت.

پس از گرفتن دکترای حقوق از آلمان در سال ۱۹۰۸م به انگلیس بر گشت و در دانشکده فلسفه دانشگاه لندن به جای پروفسور آرنولد زبان عربی تدریس می کرد زیرا پرفسور مذکور به مرخصی رفته بود. در همان سال به وطن برگشت و در دانشکده‌ی دولتی لاهور به عنوان استادیار فلسفه تعیین شد و تا سال ۱۹۱۳ م در همان دانشکده تدریس می کرد.

حکومت بریتانیا در سال ۱۹۲۲م به خاطر خدمات ادبی و علمی وی لقب "Sir" (عالیجناب) را به او اعطا کرد. در سال ۱۹۲۶م به اصرار دوستان و طرفداران به نمایندگی مجلس قانون گذاری پنجاب رفت. در سال ۱۹۲۸م در مدارس حیدر آباد و علیگره، سخنرانی هایی انجام داد. در سال ۱۹۳۰ م در جلسه حزب مسلم لیگ که ریاست آن هم به عهده وی بود. در شهر اله آباد خطبه‌ی تاریخی خود را ایراد کرد و در آن پیشنهاد یک کشور جدید اسلامی را مطرح کرد که مسلمانان هندوستان در آن طبق سنن و دین و مذهب و فرهنگ خود آزادانه زندگی کنند. در سال ۱۹۳۱ م در کنفرانس میز گرد لندن شرکت کرد و با رهبران سیاسی کشورهای اسلامی دیدارها داشت. در بازگشت به پاکستان به اسپانیا رفت و در آنجا با رهبر اسپانیا ملاقات کرد. به دیدار مسجد قرطبه رفت و پس از هفتصد سال در آن مسجد اذان داد و نماز خواند. با دیدن مسجد قرطبه، شاهکار معماری اسلامی بی نهایت تحت تأثیر قرار گرفت و یک شعر بلند در باره‌ی همین مسجد به زبان اردو سرود. علاوه بر آن در یک دو بیتی سرود.

چو رومی در حرم دادم اذان من   ازو آموختم اسرار جان من
به دور فتنه عصر کهن او   به دور فتنه عصر روان من

در ۲۶ ژانویه سال ۱۹۳۳م به پاریس رفت. و در اوخر سال ۱۹۳۳م به افغانستان سفر کرد و با پادشاه آن کشور، امان الله خان ملاقات کرد و در باره‌ی تعلیم و تربیت فرزندان افغانی و دروس و برنامه ریزی دانشگاه کابل با هم سخن گفتند. در سال ۱۹۳۵م همسر اقبال درگذشت. او پس از درگذشت همسرش اکثراً بیمار بود. لذا از وکالت دادگستری هم دست کشید. رئیس استان بهوپال برای اقبال ماهیانه ۵۰۰ روپیه مقرری تعیین کرد.

تألیفات اقبال:

۱. علم الاقتصاد (به زبان اردو)
۲. بازسازی اندیشه‌ی اسلامی مجموعه شش سخنرانی در دانشگاه های مختلف شبه قاره (به انگلیسی)
۳. سیر فلسفه در ایران
۴. اسرار خودی (شعر فارسی)
۵. رموز بیخودی (شعر فارسی)
۶. پیام مشرق (شعر فارسی)
۷. بانگ درا (شعر اردو)
۸ ضرب کلیم (شعر اردو)
۹. پس چه باید کرد ای اقوام شرق (شعر فارسی)
۱۰. گلشن راز جدید (شعر فارسی) جاوید نامه (شعر فارسی)
۱۱. بال جبریل (شعر اردو)
۱۲. ارمغان حجاز (اردو – فارسی)
۱۳. انتخاب شعر فارسی به نام آیینه عجم

علاوه بر کتاب های فوق، کتاب های درسی برای همه کلاس ها.

سرانجام در آوریل ۱۹۳۸م از این دنیا رخت بر بست و در جنب در ورودی مسجد پادشاهی لاهور به خاک سپرده شد.

چورخت‌خویش بربستم ازاین خاک همه گفتند با ما آشنا بود
ولیکن کس ندانست این مسافر چه گفت و با که گفت و از کجا بود

در سال ۱۹۷۷م در پاکستان و سایر کشورهای اسلامی جشن سالروز یکصدمین سال تولد اقبال برگزار شد. ترجمه‌ی کتاب هایش به بسیاری از زبان های دنیا انجام شده است. دسته ای از نیروی دریایی از مزارش حفاظت می کنند.

شادم که مزار من در کوی حرم بستنـد راهی به مژه کاوم از کعبه به بتخانـــه

اما شناخت اقبال یا اقبال شناسی چیست؟

علامه دکتر محمد اقبال

۱- اقبال شاعر
۲- اقبال فیلسوف
۳- اقبال سیاستمدار
٤- اقبال مصلح و اصلاحگر
٥- اقبال اسلام شناس
٦- اقبال زبان شناس
۷- اقبال قرآن شناس
۸- اقبال جامعه شناس
۹- اقبال اقتصاد دان
۱۰- اقبال حقوق دان
۱۱- اقبال انقلاب گر
۱۲- اقبال آزادیخواه
۱۳- اقبال مفسر قرآن
۱٤- اقبال عارف مسلمان
۱٥- اقبال استاد دانشگاه
۱٦- اقبال مردم شناس
۱۷- اقبال عرفان شناس
۱۸- اقبال مولوی شناس
۱۹- اقبال موسیقی شناس و موسیقی دان
۲۰- اقبال، مربی تعلیم و تربیت

۲۱ - اقبال نویسنده

۲۱- اقبال سخنران ماهر

۲۲- اقبال بنیانگذار کشوری مسلمان = پاکستان

۲۳- اقبال زاهد و عابد

۲٤- اقبال، قاری قرآن

۲۵- اقبال دانشمند

۲٦- اقبال طراح فلسفه خودی

و دارای ده ها صفت دیگر

آیا می توان اقبال را شناخت؟

زیرا او از ابتدای زندگی خود تمایل به شعر داشت و در جلسه های مختلف شعر می گفت. به واسطه استادش، سید میر حسن علاقه‌ی وافری به دو زبان عربی و فارسی پیدا کرد. علاوه بر زبان اردو که زبان کشوری بود، از استادان انگلیسی زبان خود در مدارس راهنمایی و دبیرستان آموخته بود، همیشه شاگرد اول بود و زبان پنجابی، زبان مادری و پدری وی بود.

نبوغ اقبال از اول زندگی معلم او بود. او برای راهنمایی میلیون ها انسان آفریده شده بود. اگر چه در زمان تحصیلات چه در داخل کشور و چه در خارج، نبوغ خود را نمایانده بود، اما کار اصلی وی پس از تحصیلات و برگشت به داخل کشور آغاز شد. او در انگلستان با بزرگان علم و دانش و فلسفه آشنا شد. پس از آن در آلمان نیز دکترای فلسفه گرفت و هنگام بازگشت به ایتالیا رسید، با موسولینی دیدار نموده او را متوجه بسیاری از مسایل جهانی کرد. او در کلیات خود دوبار درباره‌ی موسولینی به زبان اردو شعر سروده است.

«آیا جُرم موسولینی از زمان جدا و عجیب است؟ طبع و احساس معصومان اروپا بیهوده خراب شده است. چرا برای کشور گشایی مرا مورد طعن و ملامت قرار می دهید. آیا شما این کار را نکرده اید. دیروز در پرده فرهنگ و تمدن، غارتگری، آدمکشی، کشت و کشتار ملت های ضعیف و چپاول را انجام داده اید، امروز من این کار را کردم. پس این هیاهو علیه من چه معنی دارد». (ضرب کلیم)

او به اسپانیا رفت و از مسجد قرطبه دیدار کرد. به اذن و نماز او اشاره کرده ایم در پاره‌ی فتح اسپانیا به دست مسلمانان به فرماندهی طارق ابن زیاد بن عبد الله به سال ۹۲ هـ ق/۷۱۱ م حکومت اسلامی را تشکیل دادند. اقبال در مورد ورود مسلمانان به اسپانیا می گوید: وقتی طارق ابن زیاد با پنج هزار سپاهی از تنگه ای میان مراکش و اسپانیا که امروز به نام تنگه جبل الطارق معروف است، عبور کرد و شبانه وارد خاک اسپانیا شد، دستور داد کشتی ها و قایق ها را آتش بزنند و بسوزانند. سربازان از این کار بر طارق ابن زیاد خرده گرفتند و گفتند برگشت ما چگونه خواهد بود. طارق جواب داد که شما برنمی گردید و همین جا خواهید ماند. یا کشور را فتح می کنید و حکومت می کنید و یا شهید خواهید شد. اقبال این واقعه را به شعر در آورد:

طارق چوبرکناره اندلس سفینه سوخت — گفتند کار تو به نگاه خرد خطاست
دوریم از سواد وطن باز چون رسیم؟ — ترک سبب ز روی شریعت کجا رواست
خندید و دست خویش به شمشیر برد و گفت — هر مُلک، مُلک ماست که مُلک خدای ماست

(اقبال, ۱۳۴۳: //)

اقبال پس از بازگشت به وطن، رهبری ملت را به دست گرفت و حزب مسلم لیگ را بنا نهاد و در جلسه‌ی حزب مسلم لیگ که ریاست آن به عهده‌ی وی بود در سال ۱۹۳۰م در اله آباد طرح تشکیل یک کشور اسلامی را ریخت، هفت سال پس از وفات وی آرزوی وی تحقق یافت و سرانجام پاکستان تشکیل گردید. اقبال، محمد علی جناح را از انگلیس خواست و رهبری آن حزب را به وی سپرد.

نخستین بلوا علیه اشعار وی زمانی شروع شد که کتاب *اسرار خودی* در سال ۱۹۱۵م منتشر شد. اقبال به تصوف حافظ و شعر وی انتقاد کرد. لذا صوفیان به سرکردگی خواجه حسن نظامی برعلیه او مطالبی نوشتند. معترضین دو گروه بودند، یکی طرفدار تصوف حافظ و دیگری طرفدار اقبال و جنگ ادبی شروع شد و به اوج خود رسید. سرانجام افراد مصلحی مانند اکبر اله آبادی و دیگران این جنگ ادبی را خاتمه دادند. اقبال می گفت: «من با حافظ شیرازی و شعر و شاعری او مخالف نیستم بلکه مخالفت من با آن تأثیر منفی است که شعر حافظ بر صوفیان و افراد بی سواد می گذارد.» این چند بیت در چاپ اول مثنوی اسرار خودی بود اما بعداً اقبال آنها را حذف کرد.

تصور خدا در فکر اقبال

خدا در نظر اقبال چگونه خدایی است. اقبال در اشعار خود، خدا را به صورت های گوناگون بیان می کند. با مطالعه‌ی اشعار و ادبیات وی گویا که خدا در کنار او نشسته و با او گفتگوی دوستانه می کند و گاهی اینگونه گفتگو به اعتراض و انتقاد در می آید و گاهی به صورت سؤال و جواب. مانند:

گفت یزدان که چنین است و دگر هیچ مگو | گفت آدم که چنین هست چنان می بایست

آشنا هر خار را از قصه‌ی ما ساختی | در بیابان جنون بردی و رسوا ساختی
جرم ما از دانه یی تقصیر او از سجده یی | نه به آن بیچاره می سازی نه با ما ساختی
صدجهان می روید از کشت خیال ما چوگل | یک جهان و آن هم خون تمنا ساختی
پر تو حسن تو می افتد برون مانند رنگ | صورت می، پرده از دیوار مینا ساختی

طرح نو افکن که ما جدت پسند افتاده ایم
این چه حیرت خانه امروز و فردا ساختی!

(اقبال, ۱۳۴۳: می باقی, //)

یا مکالمه‌ی میان خدا و انسان:

خدا

جهان را ز یک آب و گل آفریدم تـو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریـــدم تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نهان چمـــــــن را قفس ساختی طایر نغمـــه زن را

انسان

توشب آفریدی چـــراغ آفریدم سفال آفریدی ایـــــاغ آفریدم
بیابان و کهسار و راغ آفریـــدی خیابان و گلزار و باغ آفریـــدم
من آنم که ازسنگ آیینه ســازم من آنم که از زهر نوشینه سازم

گاهی به اعتراض و انتقاد می پردازد و از خدا می خواهد:

باز به سرمه تاب ده چشم کرشمـــه زای را
ذوق جنون دو چند کن شوق غزل سرای را
نقش دگر طـراز ده آدم پخته بسیـــــــار
لعبت خاک ساختن می نسزد خـــــدای را
قصه‌دل نگفتنی است درد جگر نهفتنی است
خلــوتیـــان کجــا بــرم لذت های های را
ناز شهان نمی کشم، زخم کرَم نمی خورم
در نگـرای هوس فریب همت این گدای را

****

تری دنیا جهان مرغ و مـاهـــــــی مری دنیا فغان صبحگاهـــــــــــی
تری دنیا مین بس محکوم و مجبور مری دنیا بس تیری پادشاهـــــــی

گاه خدا را به صورت معشوق و محبوب در می آورد و نـصیحت مـی کنـد و بـه او راهی نشان می دهد. آنگاه خواسته خود را چنین بیان می کند:

یا مسلمان را نده فرمان که جان بر کف بنه
یا درین فرسوده پیکر تازه جانی آفریـــــن
یا چنان کن یا چنین

یا بکش در سینه من آرزوی انقـــــلاب
یا دگرگـــون کن نهاد این زمان و این زمین
(اقبال, ۱۳۴۳: //)

همه این سخنان اقبال با خدا به صورت گله های دوستانه است همـان صـورتی کـه پیغمبران و اولیاءالله هم گاه گاهی از آزار خلق خسته شده پیش خدا از مردم و حتـی از خودش گله و شکوه می کردند.

اقبال شعر بلندی تحت عنوان «شِکوه»به زبان اردو می نویسد. بـا چـاپ آن در تمام هندوستان صدای اعتراض علیه او بلند می شود که ایـن اقبـال، از فرنـگ برگـشته، کافر شده، از خدا گله می کند لذا به او حد زده شود.

ای خدا شکوه ارباب وفا هم بشنـو   از خود گر حمد کمی گله هم بشنو

افراد جاهل و مخصوصاً ملاها و صوفیان که خـدا را بـر عـرش معلـی نـشانده و در زمین او را پرستش و عبادت می کردند، سخنان وی را توهین به خـدا تلقـی کردنـد. در حالیکه اقبال در شعر «شِکوه» دردهای مردم را بیان کرده بود.

اقبال جوابیه ای بر «شِکوه» می نویسد و غـیض و غـضب معترضـین فـروکش مـی کند. او در شعری به زبان اردو تحت عنوان مکالمه جبریل و ابلیس، ابلیس را بر جبریل پیروز نشان می دهد و هم چنین در بسیاری از اشعار و ابیات ماننـد مـیلاد آدم و آدم از بهشت بیرون آمده و انکار ابلیس از سجده کردن به آدم، اغـوای آدم، و صـبح قیامـت و غیره، نقش ابلیس را بسیار مورد توجه قرار می دهد:

نوری نادان نیم سجده به آدم کنـــــم   او به نهاد است خاک من به نژاد آذرم
می تپد از سوز من خون رگ کاینـــات   من به دَو صرصرم، من به غَو تُنـدرم

(اقبال, ۱۳۴۳: //)

اما هرگاه نام پیغمبر اسلام حضرت محمد (ص) بر زبان می راند، بسیار با ادب و احترام می آورد. حتی وقتی نام آن پیغمبر خدا از زبان کسی می شنود یا می گوید چشمانش اشک آلود می شود و می گوید:

با خدا در پرده گویم با تو گویم آشکار
یا رسول الله، او پنهان و تو پیدای من
(اقبال, ۱۳۴۳: //)

یا

تب و تاب بتکده عجم نرسد به سوز و گداز من
که به یک نگاه محمد عربی گرفت حجاز من
(اقبال, ۱۳۴۳: //)

یا

ای باد صبا کملی و الی سی جا کهپو پیغام مرا
قبضی‌سی اُمّت بیچاری که دین بهی گیا دنیا بهی گئی
یه موج پریشان خاطر کو پیغام لب ساحل نی دیا
هی دور کنار بحر ابهی تو دریا مین گیهر ابهی گئی
تکلی تو لب اقبال سی هی پر چانبی کس کی هی به صدا
پیغام سکون پهنچا بهی گئی دل محفل کافر پا بهی گئی
(اقبال, ۱۳۴۳: //)

علامه اقبال در هر موضوع زندگی شعر سروده است. او مرد هر میدان است. در اوایل جوانی و شعر و شاعری که او در سیالکوت و لاهور بود، اشعار ملی و کشوری می سرود که برای مردم عادی و عامی نیز بسیار جذابیت داشت. معمولا اشعار وی مورد حمایت مردم قرار می گرفت چون مردم آنها را می فهمیدند. اما پس از تحصیلات عالی در رشته های حقوق و فلسفه و برگشت از اروپا، فکر وی فلسفی شد. در این

زمان روش و شیوه شعری وی تغییر پیدا کرد که بالاتر از اذهان مردم عادی و عامی بود و بسیاری از روحانیون علیه وی فتوای کفر نیز نوشتند و مخالفت را ادامه دادند زیرا گفته های او را خوب درک نمی کردند:

«فقیهان شهر هین سب کی سب میری خلاف (همه فقیهان شهر علیه من هستند.)»

(اقبال, ۱۳۴۳: //)

چون آن فقیهان، اسلام قدیمی و جامد و مسخ شده در طول تاریخ را قبول داشتند و نه اسلام پویا و متحرک و جهان ساز را، در ذهن آنها جمود فکری بود که حتی امروز نیز در تمام مناطق پاکستان رواج دارد و در مساجد و خانقاه های صوفیان تدریس می شود.

مرنج از برهمن ای واعظ شهر　　گر از ما سجده یی پیش بتان خواست
خدای ما که صورت گری کرد　　به خاکی سجده یی از نوریان خواست

(اقبال, ۱۳۴۳: //)

سیاست یکی دیگر از موضوعات شعر وی بود. اگر چه او ذاتاً سیاستمدار نبود اما نیاز زمان او را به سیاست کشاند تا رهبری مسلمانان شبه قاره را به دست گیرد. اقبال یک حقوقدان ماهر بود و سیاست را خوب می دانست. البته او هیچگاه نمی خواست وارد صحنه‌ی سیاست شود ولی مجبور شد. او مانند سیاستمداران دیگر اعتقاد به هیاهوی سیاسی نداشت. در این زمینه خودش می گوید:

انها کر پهینک دو با هرگلی مین　　نئی تذهیب کی اندی هین گندی
الیکشن، ممیری، کونسل، صدارت　　بنائی خوب آزادی نی پهندی
میان نجار بهی چهیلی گئی ساته　　نهایت تیز هین یورپ کی رندی

(اقبال, ۱۳۴۳: //)

اما روزی هم رسید که او بر خلاف عقیده و راه و روش خود ناگهان در میدان سیاست وارد شد. این زمانی بود که مسلمانان شبه قاره هدف اصلی سختگیری و دور

نگه داشتن از کارهای دولتی و سیاسی واقع شده بودند و به علت اینکه در جنگ آزادی شبه قاره و بعد از آن، فقط مسلمانان بودند که علیه حکومت استبداد و سرکوب انگلیسی ها صدای اعتراض بلند کرده بودند. این کار هم چند علت داشت:

۱. یکی این که میان مسلمانان و مسیحیان از ابتدای اسلام اختلاف بود و در طول تاریخ این دو مذهب علیه یکدیگر فعالیت هایی انجام داده بودند و جنگ هایی نیز رخ داده بود.

۲. دوم این که در آن زمان حکومت در دست انگلیسی ها بود که مسیحی بودند و کشتار مسلمانان را برای به قدرت رسیدن کشور و حکومتشان انجام می دادند. مخصوصا پس از گرفتن و تسلط در شبه قاره، زیرا پیش از تصرف آن کشور بزرگ مسلمانان چند صد سال (از غزنویان تا گورکانیان) در آنجا حکومت می کردند. این حکومت پس از محی الدّین اورنگ زیب عالمگیر (۱۶۱۸ – ۱۷۰۷ م) و ضعیف شدن، مرکزیت را از دست داده، در مراکز مختلف شبه قاره به حکومت های محلی تقسیم شده بود. از سوی دیگر این حکومت های محلی با فرقه های مختلف مذهبی به جنگ مشغول بودند.

پس از حملات نادر شاه افشار که دهلی پایتخت هندوستان بزرگ توانایی در اداره مملکت بزرگ را نداشت، آنچه از دست نادرشاه سالم مانده بود احمد خان (احمد شاه ابدالی) افغانی (۱۷۲۳ – ۱۷۱۳م/۱۱۳۵ – ۱۱۸۶ق) با حملاتی که به این سرزمین انجام داد (تقریباً ده بار) با خود به افغانستان برد و کمر حکومت مسلمانان را در هندوستان شکست و به این ترتیب راه حکومت انگلیس در شبه قاره باز شد حکومت انگلیسی ها از سال ۱۸۵۷ تا ۱۹۴۷ میلادی ادامه داشت. در این حکومت هم مسلمانان از همه چیز و به خصوص سیاست دور نگه داشته شدند و حتی از ادامه‌ی تحصیل هم محروم بودند. این امور باعث شد که علامه محمد اقبال وارد سیاست شد، زیرا او می ترسید که انگلیسی ها قبل از اینکه از هندوستان خارج شوند همه‌ی اختیارات و حکومت را به هندوان بسپارند و مسلمانان زیر دست هندوان بروند. این زمینه ای بود که مسلمانان

برای احقاق حقوق حقه خود برخاستند و براین امر پا فشاری کردند. اقبال، محمد علی جناح را از انگلیس خواست و رهبری مسلم لیگ را به وی سپرد. سرانجام سرزمین و کشوری به نام پاکستان به وجود آمد اما او نتوانست این پیروزی را به چشم خود ببیند و نه سال قبل از این واقعه در گذشت.

اقبال طراح فلسفه‌ی خودی

خودی کو کر بلند اتنا که هر تقدیر سی پهلی خدا بندی سی خود پوچهی بتا تیری رضا کیاهی

(اقبال, ۱۳۴۳: //)

(تو آنقدر خوددار شو که از خدا هم چیزی نخواه تا جایی که خدا خودش از بنده بپرسد که تو چه می خواهی و رضای تو چیست؟)

اما پذیرندگان این فکر بسیار محدود بودند. در زمان های طولانی در اثر فلسفه‌ی افلاطونی، بسیاری از صوفیان و عارفان ایرانی و اسلامی این فلسفه را نفی کردند و آن را خلاف نظریه‌ی وحدت الوجود دانستند و آن را انحراف از خدا و عدم پذیرش خدا فکر کردند. الکندی، فارابی، ابن مسکویه و ابن سینا و غیره تحت تأثیر فلسفه افلاطونی و یونانی کتاب های خود را تألیف کردند و این نظریه‌ی فلسفی میان صوفیان وحدت الوجودی رواج بسیار یافت و از ایران به شبه قاره رفت. در این راستا ابن عربی و دیگران با شرح و بسط به تفسیر این فلسفه پرداختند و آن را با تصور توحید مشابه ساختنا. و شاعران اردو، فارسی، عربی و زبان های دیگر و تألیفاتشان همین فکر را رواج می دادند.

اقبال در کتاب های فلسفی خود مانند «سیر فلسفه در ایران» تحت تأثیر شهاب الدین ابویحیی سهروردی و فلسفه اشراق او از قبول فلسفه وحدت الوجود امتناع کرد و فلسفه‌ی خودی (خود بودن) را ارائه داده نخستین کتاب فارسی خود را با عنوان

«اسرار خودی» به شعر نوشت که شامل عنوان های زیادی می باشد: «تهمید»، «خـودی»، «عشق» و «محبت» خودی از سوال و دست به سوی کسی دراز کردن ضعیف می گردد. خودی همه‌ی قـوای ظـاهر و مخفـی عـالم را تـسخیر مـی کنـد. مـسئله نفـی خـود از مخترعات اقوام مغلوبه است. نظریه‌ی فلـسفه‌ی افلاطـونی مـسلک گوسـفندی اسـت و مراحل خودی را بیان می دارد. در همه این کتاب خودی را با شـرح و بـسط بیـان مـی کند. تا از این طریق مسلمانان استعمار شده و به خـواب رفتـه‌ی شـبه قـاره و جهـان را بیدار کند.

در دشت جنون من جبریل زبون صیدی یزدان به کمند آور ای همت مردانه

(اقبال, ۱۳۴۳: زبور عجم: //)

انسان خود دار یزدان شکار است و با نیروی درونـی و عـشق همـه‌ی جهـان را مـی تواند مسخر سازد. در تمام اشعار اقبال چه به زبان اردو و چه بـه زبـان فارسـی، همـین فکر جاری و ساری است. او به ملت مسلمان راهي را نشان می دهد. اما ملت پاکـستان را تصوف و عرفان پیش پا افتاده و خدا ناشـناس از راه بـه در مـی بـرد و امـروز ملـت اسلامی گرفتار همان مسایل شده است. اقبال می گوید:

بگذر از خاور و افسونی افرنگ شـــو
که نیرزد به جویی این همه دیرینه و نـــو
زندگی انجمن آرا و نگهدار خود اســت
ای که در قافله ای بی همه شو با همه رو
تو فروزنده تر از مهر منیر آمـــده ای
آنچنان زی که به هر ذره رسانی پرتـــو

آن نگینی که تو با اهرمنان باختـــه ای
هم جبریل امینی نتوان کرد گـــــرو

(اقبال, ۱۳۴۳: زبور عجم: //)

همه‌ی فلسفه اقبال در همین موضوع خلاصه می شود که انسان بسیار بزرگ است ولی قدر خویش را نمی شناسد لذا در پای دیگران مانند سگ افتاده است. چرا که خودی را رها کرده است:

دوش در میکده ترسا بچه باده فروش
گفت از من سخنی دار آویزه به گوش
مشرب باده گساران کهن این بوده است
که تو از میکده خیزی همه مستی همه هوش
من نگویم که فرو بند لب از نکته شوق
ادب از دست مده باده به اندازه بنوش
گرد راهیم ولی ذوق نظر جوهر ماست
بندگی با همه جبروت خدای مفروش

(اقبال, //: //)

یا

گفت یزدان که چنین است و دگر هیچ مگو
گفت آدم که چنین هست و چنان می بایست

(اقبال, //: //)

انسان آن قدر بالا می رود که می گوید:

خود را کنم سجودی دیر و حرم نمانده
این در عرب نمانده، آن در عجم نمانده
در برگ لاله و گل آن رنگ و نم نمانده
در ناله های مرغان آن زیر و بم نمانده
در کارگاه گیتی نقش نویی نبینم

شاید که نقش دیگر اندر عدم نمانده
سیاره های گردون بی ذوق انقلابی
شاید که روز و شب را توفیق رم نمانده
بی منزل آرمیدند، پا از طلب کشیدند
شاید که خاکیان را در سینه دم نمانده
یا در بیاض امکان یک برگ ساده یی نیست
یا خامه قضا را تاب رقم نمانده
(اقبال, //: //)

پس از سرودن اسرار خودی به ایرادات و انتقادات روحانیون و صوفیان آن زمان پرداخت. جواب آنها را در رموز بیخودی داده است تا میان مردم فرهیخته، شعور و فهم فلسفی خودی و بیخودی پیدا شده و به اشتباهات خود پی ببرند.

فلسفه خودی اقبال

خودی چیست؟

فلسفه ای که مخصوص اقبال در جهان شناخته شده است و آن به معنی «خود بودن»، «خود شناسی»، «خود محوری»، «خود خدایی» و همه چیز خود و خود بودن است. خودی در هر چیز جلوه گر است. هر چیز طبق طبیعت خود به وجود می آید و طبق خودی خود زندگی می کند و هیچگاه در دیگری حل نمی شود.

خودی را مردم آمیز دلیل نارسایی ها
تو ای درد آشنا بیگانه شو از آشنایی ها

به درگاه سلاطین تا کجا این چهره سایی ها
بیاموز از خدای خویش ناز کبریایی ها
محبت از جوانمردی به جایی می رسد روزی

که افتد از نگاهش کار و بار دلبرائی ها

برون آ از مسلمانان، گریز اندر مسلمانی

مسلمانان روا دارند کافر ماجرایی ها

(اقبال, //: //)

معنای خودی را از خود اقبال بشنوید:

یه موج نفس کیاهی؟ تلوار هی = موج نفس چیست؟ شمشیر است. (اقبال, //: //)

خودی؟ راز درون حیات خودی چیست؟ بیداری کائنات.

خودی جلوه بدمست و خلوت پسند،

دریایی است که در قطره آب بند

ازل در پشت آن و ابد در جلو

نه حدی بر این است نه حدی بر او

خودی شیر یزدان، جهان صید او

زمین صید او آسمان صید او

از فر و فال محمود هم در گذر

خودی را پاسبانی کن، ایازی نکن

(اقبال, //: //)

یکی از مهم ترین موضوعات شعر اقبال که همسان خودی است «عشق» است. عشقی که تمام جهان را در بردارد حتی خدا را در آغوش می کشد و عشق مرگ را از میان می برد. عشق در تمام جهان و حتی در هر ذره جاری و ساری است. در نهایت می توان گفت که شناخت اقبال برای هیچکس مقدور نیست. او خودش در یکی از اشعارش این مطلب را گفته است. او در شعر اردوی خود با عنوان زهد و رندی، داستانی را چنین بیان کرده است:

« داستان یک مولوی را تعریف می کنم مقصود از این داستان تند روی طبع نیست. او در صوفی منشی بسیار شهرت داشت و کوچک و بزرگ به وی احترام می گذاشتند. جناب مولوی می فرمود که تصوف در شریعت به طوری پنهان است که معانی در الفاظ مضمر هستند. صراحی قلب وی از زهد لبریز بود، اما در ته دلش درد خیال همه دانی هم داشت. گاهی کرامات خود را نیز تعریف می کرد و شاید مقصود از این کار افزایش تعداد مریدان بود. مدتی در همسایگی ما زندگی می کرد و این رند (اقبال) با آن زاهد (مولوی) آشنایی قدیمی داشت. آن جناب از یکی از آشنایان من پرسید، این اقبال که قمری شمشاد معانی است، در پای بندی احکام شریعت چگونه می باشد؟ اگر چه می دانم در شعر گویی رشک کلیم همدانی است. شنیده ام که او هندوان را کافر نمی داند شاید این عقیده در اثر فلسفه دانی در او به وجود آمده است. او خوانندگی را جزو عبادت می داند. شاید از این کار و شیوه می خواهد مذهب ر ا به خاک بکشد و بدنام کند! از سوی دیگر او از حسن فروشان هم عاری ندارد. در شب آهنگ می خواند، ساز می نوازد، صبح زود قرآن را تلاوت می کند، ازینگونه کارش ما سر در نیاوردیم به نظر من، این اقبال، اقبال نیست، بلکه مجموعه اضداد است. دلش دفتر حکمت و عرفان است ولی در طبع وی خفقانی است. او از رندی هم آگاهی دارد و از شریعت هم واقف است. اگر درباره تصوف از او سؤال کنید، او را منصور ثانی خواهید یافت. حقیقت این شخص بر ما واضح نمی شود. شاید او مؤسس اسلام دیگری خواهد شد.

مختصر این که جناب مولوی، وعظ خود را بسیار طول داد. من از زبان دوستان، این گفته های او را شنیدم. روزی در راه، حضرت زاهد را دیدم، دوباره همان گفتگو شروع شد. ایشان فرمود که آن شکایت از روی دوستی و محبت بود زیرا من وظیفه داشتم راه شریعت را نشان دهم.»

من (اقبال) هم عرض داشتم که من از شما گله و شکوه ای ندارم. من تسلیم شما هستم. اما شما از کنه حقیقت من اطلاع ندارید. در این مسأله شما تقصیری ندارید.

«من خودم هم از حقیقت خود آشنا نیستم زیرا عمق دریای افکار من بسیار زیاد است. من هم آرزو دارم اقبال را بشناسم و در جدایی آن بسیار گریه و زاری کردم. اقبال هم از اقبال آگاهی ندارد. در این گفته شوخی نیست، به خدا قسم، ندارد. والله، ندارد.»

چه کسی اقبال شناس است؟

اقبال را هیچ کس نمی تواند بشناسد مگر خود اقبال و او خود می گوید:

اقبال بهی اقبال سی آگاه نهین هی

کچھ اس مین تمسخر نهین و الله نهین هی

(اقبال, //: //)

علاوه بر آن می گوید:

گهرا هی مری بحر خیالات کا پانی (دریای افکار من بسیار عمیق است.)

گمان نمی کنم اقبال شناسان پاکستانی و ایرانی (جز چند تن) کلیات فارسی و اردوی اقبال را حتی یک بار از اول تا آخر خوانده باشند و در آن غور و تفحص کرده باشند و چون اقبال دهها جنبه‌ی فکری دارد لذا کسی باید اقبال شناس باشد که مانند او دهها جنبه‌ی شخصیتی داشته باشد.

نتیجه

اقبال اقیانوس بزرگی است که شنا کردن در آن علاوه بر خطرات دیگر، بسیار مشکل است، و اقبال را نمی توان شناخت و هیچکس نمی تواند بشناسد. چنانکه او خودش را هم نمی تواند بشناسد.

منابع

۱- اقبال, جاوید (۱۹۷۹) **زنده رود (به اردو)**. ج اول. لاهور: چاپ شیخ غلام علی و پسران.

۲- اقبال لاهوری, محمد (۱۳۴۳) **کلیات اشعار**، با مقدمه احمد سروش. تهران: کتابخانه سنایی.

۳- بخاری, سهیل (۱۹۷۶) **اقبال مجدد عصر**، لاهور: چاپ مکتب عالمیه.

۴- بقایی, محمد (۱۳۶۸) **بازسازی اندیشه محمد اقبال لاهوری**، تهران: چاپخانه حیدری.

۵---------- (۱۳۸۰) **سونش دیدار**، تهران: انتشارات فردوس.

۶----------(۲۰۰۳) **قلندر شهر (یازده خطابه درباره اقبال)**، تهران: انتشارات اقبال.

۷---------- (۱۳۷۹) **اقبال با چهارده روایت**، تهران: انتشارات فردوس.

۸- ----------(۱۳۷۹) **شرار زندگی (شرح اسرار خودی)**، تهران: انتشارات فردوس.

۹- ----------(۱۳۸۰) **خدا در تصور اقبال**، تهران: انتشارات فردوس.

۱۰- جباری, اکبر (۱۳۸۷) **اقبال در آیینه اشعارش**، تهران: انتشارات علامه طباطبایی.

۱۱- سعیدی, سید غلامرضا (۱۳۷۰) **اندیشه های اقبال لاهوری**، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.

۱۲- سلیم اختر, محمد (۱۳۷۷) **جستاری در اندیشه و هنر علامه دکتر محمد اقبال لاهوری**، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۳- عرفانی, عبدالحمید (۱۹۸۸) **اقبال به عنوان مفکر پاکستان**، پاکستان: اقبال آکادمی.

۱۴- کلیات اقبال (اردو) (۱۹۷۷) **کراچی**: چاپ شیخ غلام علی و پسران.

۱۵- منور, محمد (۱۹۸۷) **برهان اقبال**، پاکستان: اقبال آکادمی.

۱۶- نیازی, سید نذیر (۲۰۰۷) **در حضور اقبال نشست ها و گفتگوها**، پاکستان: اقبال آکادمی.

حجه الاسلام والمسلمین دکتر سید علی رضا حجازی
استادیار الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم

اقبال اقبال به تجلی قرآن وحدیث در اشعارش

چکیده

شاعران و نویسندگانی که اندیشه ی آنها از یک نظم فلسفی و منطقی برخوردار است، نه تنها آن نظم در زندگی فردی و اجتماعی آنان اثر می‌گذارد، بلکه در آثار ادبی که حاصل تراوش فکری آنان است بسیار مؤثر است. در این مقاله سعی شده است که این شیوه و رویه در اندیشه ی علامّه اقبال به صورت کوتاه نشان داده شود و گوشه‌ای از تجلی قرآن کریم وحدیث در ذهن و زبان اقبال بررسی شود.

به ویژه تأثیری که فرآیند آن بزرگترین فلسفه اقبال یعنی اسرار خودی و رموز بیخودی را برای او و جهان بشریت به ارمغان آورد و او را به عنوان شاعری هدفمند و خردورز و اجتماعی به جهان معرفی نمود.

واژگان کلیدی: اقبال، قرآن، حدیث، انسان، اسرار خودی.

مقدمه

برخی از آیات و بسامد تلمحیات و آیات و انبیا در کلیات اقبال به وضوح نمایان است. اشاره به حضرت موسی ، ید بیضا، تجلّی، سینا، طور، عصا، سنگ و چشمه، حضرت ابراهیم، اسماعیل، قربانی و... از این نمونه‌هاست. البته یادکرد علاّمه اقبال به

این مواردتنها به صرف تفنّن ادبی وشعری نیست، بلکه درجهت همان فلسفه ی وجودی انسان است مثلاً باالهام ازآیه :«واذاستسقی موسی لقومِه فَقُلْنااضرب بِعَصاکَ الْحَجَرَفَانْفَجَرَتْ مِنْه اثنتاعَشْرَةَ عَیناًقدعَلِمَ کلُ اناسٍمشرَبَهم کُلُواوَ اشْرَبوامِن رِزقِ اللّهِ وَ لاتَعْثَوْا فی الارضِ مفسدینَ»(بقره/ ۶۰)

آنگاه که میان امّت موسی برای استفاده از آب نهر چالش واقع شد و به دشمنی و خصومت بین آنها منجر شد خطاب به موسی (ع) شد که عصای خود را به سنگ بزن و از برخورد عصا با سنگ دوازده چشمه به تعداد دوازده فرقه او از آن سرازیر شد و ازاین به بعد هر کدام به آبشخور مخصوص خود مشغول شدند...

اقبال تحت تاثیر این آیه در تبیین فلسفه خودی و اسرار بیخودی سود می‌برد و می‌گوید:

«ای انسان اگر به معرفت خود برسی از سنگ، چشمه‌هایی فوران می‌کند، چرا که تو خود موسای زمان خود هستی و می‌توانی از سنگ چشمه جاری کنی. این مطلب نیز در منظومه اردوی اقبال به نام ضرب کلیم آمده است:

هزار چشمه‌تری سنگ راه سی پو تهی   خودی مین دوب کی ضرب کلیم پیداکر

از تأثیر ضرب عصای موسی هزار چشمه از سنگ راه می‌جوشد تو در خودی

خود غرق شو.»

به زعم گروهی که پنداشته‌اند عرفان عبارت از گوشه نشینی و ترهب و دوری از اجتماع و مردم گریزی است، با دقت و ژرف‌نگری در آثار بزرگان این سلک از را قبیل مولانا جلال‌الدین مولوی و دیگران در می‌یابیم که خود آنها چنین مواردی از عرفان

واقعی سترده‌اند و ضمن ردّ رهبانیت در اسلام و عرفان، جهاد و تلاش و کوشش و در جمعیت بودن را پیشنهاد می‌کنند، چنانکه مولانا در دفتر ششم در خلال داستان مناظره مرغ با صیاد در معنی ترهّب به این مسأله اشاره می‌کند:

مرغ گفتش خواجه در خلوت‌مه‌ایست　　دین احمد را ترهّب نیک نیست
از ترهّب نهی کردست آن رسول　　بدعتی چون در گرفتی ای فضول
جمعه شرطست و جماعت در نماز　　امر معروف و زمنکر احتراز
رنج بد خوبان کشیدن زیر صبر　　منفعت دادن به خلقان همچو ابر...
چو نبی سیف بودست آن رسول　　امت او صفدرانند و فحول
مصلحت در دین ما جنگ و شکوه　　مصلحت در دین عیسی غار وکوه

(مولوی،۱۳۷۷: ۲۷)

و در ادامه درباره با جمعیت بودن و معنی یدالله مع الجماعه می‌گوید:

یار شو تا یار بینی بی عدد　　زانک بی یاران بمانی بی مدد
آنک سنت با جماعت ترک کرد　　در چنین مسبع نه خون خویش‌خورد؟!
هست سنّت ره، جماعت چون رفیق　　بی ره و بی‌یار افتی در مضیق

(همان: ۹۲۸-۹۲۷)

علاّمه اقبال سنّت با جماعت بودن را یکی از شرایط فلسفه ی خودی و ارتباط فرد و اجتماع می‌داند و انسان را به قطره‌ای تشبیه می‌کند که باید در دریای جمع محو شود تا حیات و قدرت تازه‌ای بیابد:

فرد راربط جماعت رحمت است جوهر او را کمال از ملّت است
تا توانی با جماعت یار باش رونق هنگامه احرار باش
حرز جان کن گفته خیرالبشر هست شیطان از جماعت دورتر...
فرد می‌گیرد زملّت احترام ملّت از افراد می‌یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود قطره ی وسعت طلب قلزم شود

(اقبال، ۱۳۶۶: ۵۸)

از آیاتی که در ذهن و زبان اقبال تاثیر گذاشته فرازهایی از زندگی حضرت ابراهیم است که با آوردن آن انسان هر مانعی که در راه او با خداست حتی اگر فرزند هم باشد قربانی می‌کند تا این راه را هموار یابد که تحت تاثیر آیات:

فلّما بَلَغَ معه السّعْی قال یا بُنَی انّی اَری فی المنام اَنّی اَذْبَحُک فَانْظر ما ذاتری قالَ یا ابتِ افْعل ما تُؤمَرُ سَتَجِدُنی ان شَاءاللّهُ من الصّابرین. فَلَمّا اَسْلَما وَ تلّه لِلْجبین و نَادْیناهُ اَن یا ابراهیم – قد صَدَّقْت الرّؤیا انّا کذالک نجزی المحسنین – اِنّ هذا لهُوَ اْلبلاءُ المبین – و فدیناهُ بذبحٍ عظیم (صافات /۱۰۲-۱۰۷)

می‌فرماید:

هرکه حق باشد چوجان اندر تنش خم نگردد پیش باطل گردنش
خوف را در سینه او راه نیست خاطرش مرعوب غیر اللّه‌نیست

هر که در اقلیم «لا» آباد شد فارغ از بند زن و اولاد شد
می‌کند از ما سوی قطع نظر می‌نهد ساطور بر حلق پسر

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۰)

در واقع چنین شخصی می‌تواند ادعا کند که مفهوم اسماء الهی وَ علّم آدم الاسماء... و سرّ معراج پیامبر اکرم و معجزه موسی (ع) را دریافته است:

مدّعای عَلّم الاسما ستی سر سبحان الّذی اسراستی
از عصا دست سفیدش محکم است قدرت کامل به علمش توام است

(همان: ۳۲)

پیوند دادن زندگی حضرت ابراهیم و قربان کردن فرزندش با شهادت امام حسین(ع) از ابتکارها و تعبیرات نوی است که اقبال در جهت جهان بینی خود بیان کرده‌است. گویا تفسیر واقعی او از «و فدیناهُ بذبح عظیم» تحقق شهادت امام حسین(ع) است. چون در قربان کردن ابتدا واجب است که بسّم اللّه گویند ابراهیم(ع) در حکم پدر بسّم‌اللّه گفت و قربانی فرزند واقعی‌اش امام حسین (ع) در کربلا اتفاق افتاد. اقبال ضمن اشاره‌ای لطیف به این موضوع درس آزادی و آزادگی را که از لوازم اسرار خودی و رموز بیخودی است فرا یاد مخاطبان بویژه مسلمانان می‌آورد:

آن شنیدستی که هنگام نبرد عشق با عقل هوس پرور چه کرد
آن امام عاشقان پور بتول سرو آزادی زبستان رسول
اللّه‌اللّه بای بسّم‌اللّه پدر معنی ذبح عظیم آمد پسر...

بهــــر آن شـــــهزاده خیرالملــــل دوش ختم المرسلین نعـم الجمـل...

بــرزمین کــربلا باریـــد و رفــت لالــه در ویرانــه‌هـا کاریـد و رفـت

تــا قیامــت قطــع اســتبداد کــرد مــوج خــون او چمــن ایجـاد کـرد

رمــز قــرآن از حـــسین آمــوختیم زآتـــش او شـــعله‌هــا انــدوختیم

(اقبال، ۱۳۶۶: ۷۵-۷۴)

اقبال همچون مرشد خویش، مولوی در اشعار خویش از آیات و روایات سود جسته است ویا مفاهیم آیات را به نظم کشیده که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. از تـه آتش بـرانـدازیم گل نار هر نمرود را سازیم گل

«قلنا یا نارُ کونی برداً وسلاماً علی إبراهیم؛ (انبیاء/ ۶۹)گفتیم:ای آتش! برابراهیم خنک و سلامت باش».

۲. ای تورا حق خاتم اقوام کرد برتو هـر آغـاز را انجام کرد

«ما کان محمّد أبا أحدٍ من رجالکم ولکن رسول اللّه وخاتم النّبیین؛ (احزاب/۴۰)

محمّد پدر هیچ یک از شما نیست او رسول خدا و خاتم پیامبران است».

۳. باز سوی حق دمید آن نا صبور بود معراجـش نمـازبا حضـور

قال النبی(ص): «الصلاه معراج المؤمن؛ نماز معراج مؤمن است»

۴. تــارک آفــل ابراهیم‌خلیل   انبیــاء را نقش پــای او دلیل

اشاره است به آیه‌ی«فلما جن علیه اللیل رای کوکبا قال هذا ربی فلما افل قال انی لا احب الافلین» انعام/ ۷۶: «چون شب او را فرو گرفت، ستاره‌ای دید، گفت: این است پروردگار من! چون فرو شد، گفت: فرو شوندگان را دوست ندارم».

اشاره است به آیه‌ی: «فیهِ آیات بینات مَقَامُ إبراهیمَ وَمَن دَخَلَهُ کانَ آمِناً؛(آل عمران/ ۹۷) در آنجاست آیات روشن ومقام ابراهیم وهر که بدان داخل شود ایمن است».

۵. جوی اشک از چشم بی‌خوابش چکید   تـا پیام طـهرا بیتـی شنیـد

«وعهدنا إلی إبراهیم وإسماعیل ان طهّرا بیتی للطّائفین؛ (بقره/۱۲۵)ما ابراهیم و اسماعیل را فرمان دادیم خانه‌ی مرا برای طواف کنندگان ومقیمان و راکعان و ساجدان پاکیزه دارید».

۶. بهــر مــا ویـرانه‌ای آبـاد کرد   طائفــان را خــانه‌ای بنیاد کرد

اشاره است به آیه‌ی:«ربّنا إنّی أسکَنتُ مِن ذرّیتی بِوادٍ غَیرِ ذِی زَرعٍ عِندَ بَیتِکَ المُحَرّمِ؛(ابراهیم/۳۷) پروردگارا! مـن [یکـی از] فرزنـدانم رادردره‌ای بـی‌کـشت،نزدخانه محترم تو، سکونت دادم...».

۷. حـق تعـالی پیکـر مـا آفـریـد   وز رســالت در تن ما جــان دمید

اشاره است به آیه‌ی: «یا أیها الّـذین آمنـوا اسـتجیبوا للّـه وَللرّسـول إذا دعـاکم لمـا یحییکم؛(انفال/۲۴) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و رسول، شما را بـه چیـزی فراخوانند که زندگیتان می بخشد دعوتشان را اجابت کنید و بدانید که خـدا میـان آدمـی وقلبش حایل است و همه به پیشگاه او گرد آورده شوید».

۸. آن که شأن اوست یهدی من یرید از رسالت حـلقه گیـرد مه کشید

اقتباس به آیه‌ی:«إنّ اللّه یهدی من یرید؛ (حج/۱۶) بدین سان قرآن را نـازل کـردیم، با آیاتی روشنگر وخدا هرکس را بخواهد هدایت می کند».

۹. ما زحکـــــم نسبت او ملّتیم اهـــــل عـالم را پیـام رحـمتیم

اشاره است به آیه‌ی: «وما أرسلناک إلاّ رحمهً للعالمین؛(انبیاء/۱۰۷) و نفرسـتادیم تـو را، جز آنکه می خواستیم به مردم جهان رحمتی ارزانی داریم».

۱۰. قوت قلب و جگر گردد نبی از خـــــدا محبوب‌تـر گردد نبی

اشاره است به آیه‌ی:«إذ یقول لصاحبه لا تحزن إنّ اللّه معنا فأنزل اللّـه سـکینته علیـه وأیده بجنود لم تروها وجعل کلمهٔ الّذین کفروا السّفلی وکلمهٔ اللّه هی العلیا واللّـه عزیـز حکیم؛ (توبه/۴۰)

آن هنگام ـ که آن دو در غار بودند ـ و او به همراه خود می‌گفت: «غم مخور، خدا با ماست.» در این موقع، خداوند سکینه «و آرامشِ» خود را براو فرستاد؛ و با لـشکرهایی که مشاهده نمی‌کردید، او را تقویت نمود؛ و گفتار (وهدف) کافران را پایین قرار داد، (و آنها را با شکست مواجه ساخت) و سـخن خـدا (وآیـین او)، بـالا (و پیـروز) اسـت؛ و خداوند عزیز (پیروزمند) و حکیم است».

۱۱. قلب مـؤمن را کتابش قوت است حکمتش حبـــل الورید ملّت است

اشاره است به آیه‌ی:«... ونحن أقرب إلیه من حبل الوریـد؛ (ق/۱۶)و مـا انـسان را خلق کرده‌ایم و از وساوس و اندیشه‌های نفس او کاملاً آگاهیم و ما از رگ گـردن بـه او نزدیکتریم».

۱۲. دامنش از دست دادن مردن است　　چون گل از باغ خزان افسردن است

قوت ایمان حیات افزایدت　　ورد لاخوف علیهم بایدت

اشاره است به آیه‌ی: «واعتصموا بحبل اللّه جمیعاً و لا تفرقوا...؛ (آل عمران/۱۰۳)

و همگی به رشته‌ی دین خدا چنگ زنید و به راه‌های متفرق (برای مدعیان دین ساز) نروید...».

۱۳. اللّه اللّه، باء بسم اللّه پدر　　معنی ذبح عظیم آمد پسر

اشاره است به آیه‌ی: «وفدیناه بذبح عظیم؛(صافات/ ۱۰۷) و برای‌او ذبح بزرگی ساختیم».

۱۴. بهر آن شد زاده خیر الملل　　دوش خیر المرسلین نعم الجمل

علاّمه اقبال لاهوری به حکایت تاریخی دلپذیری که حاکی از عشق نبی(ص) به دو پاره تنش است، می پردازد که اشاره است به حدیث رسول معظم اسلام(ص): «نعم الجمل جملکما ونعم الجدلان أنتما»

گفتاررسول اکرم(ص) هنگامی که حسنین(ع) بردوش آن حضرت(ص) سوار شدند.

۱۵. در میان اُمّت آن کیوان جناب　　همچوحرف قل هو اللّه در کتاب

اشاره است به آیه:«قل هواللّه أحد(توحید/۱)؛ای رسول ما، به خلق بگو: اوخدای یکتاست».

۱۶. دین فطرت از نبی آموختیم / در ره حق مشعلی افروختیم

اشاره است به آیه‌ی: «...فطرة اللّه الّتی فطر النّاس علیها لا تبدیل لخلق اللّه ذلک الدّین القیم؛(روم/۳۰) از طریق دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نیابد. اینست آیین استوار حق».

۱۷. لا نبی بعدی زاحسان خداست / پرده ناموس دین مصطفی است

اشاره است به حدیث منزلت: «قال رسول اللّه(ص) لعلّی بن ابی‌طالب: أنت منّی بمنزلة هارون من موسی إلاّ أنّه لا نبی بعدی.

۱۸. حق تعالی نقش هر دعوا شکست / تا ابد اسلام را شیرازه بست

اشاره است به آیه‌ی: «إنّا نحن نزّلنا الذّکر وإنا له لحافظون؛(حجر/ ۹) البته ما قرآن را برتو نازل کردیم وما هم او را محققاً ـ از آسیب حسودان ومنکران ـ محفوظ خواهیم داشت».

۱۹. بود انسان در جهان انسان پرست / ناکس و نابود مند و زیر دست

اشاره است به آیه: «...ویضع عنهم إصرهم والأغلال الّتی کانت علیهم؛ ... (اعراف/۱۵۷) و احکام پر رنج و مشقّتی را که (از جهل و هوا) چون زنجیر بگردن خود نهاده همه را برمی‌دارد».

۲۰. به امینی حق به حق داران سپرد / بندگان را مسند خاقان سپرد

اشاره است به آیه‌ی: «ونُریدُ أن نَمُنَّ عَلَی الّذینَ استُضعِفُوا فِی الأرضِ ونَجعَلَهُم أئِمَّةً ونَجعَلَهمُ الوارثین؛ (قصص/۵) و ما اراده کردیم که برآن طائفه ی ضعیف و ذلیل، منت گذارده و آنها را پیشوایان خلق قرار دهیم و وارث ملک گردانیم».

۲۱. مرسلان وانبیا آبای او   اکرم او نزد حق اتقای او

اشاره است به آیه‌ی: «إنَّ أکرَمَکُم عِندَ اللّهِ أتقاکُم؛(حجرات/۱۳)

همانا بزرگوار و با افتخارترین شما نزد خدا با تقواترین شما هستند».

۲۲. کل مؤمن اخوه اندر دلش   حریت سرمایه آب وگلش

اشاره است به آیه‌ی: «إنّما المُؤمِنُونَ إخوةٌ فأصلِحُوا بَینَ أخَوَیکُم؛(حجرات/۱۰)

به حقیقت مؤمنان برادر یکدگرند، پس بین برادران ایمانی صلح دهید».

۲۳. همچو سرو آزاد فرزندان او   پخته از قالوا بلی پیمان او

اشاره است به آیه‌ی: «...قالوا بلی ولکِن حَقَّت کَلِمَةُ العَذابِ عَلَی الکافِرینَ؛(زمر/۷۱)

جواب دهند بلی ولکن عذاب کافران محقق وحتمی گردید».

۲۴. سجده ی حق گل به سیمایش زده   ماه وانجم بوسه بر پایش زده

اشاره است به آیه‌ی: «سیماهُم فِی وُجُوهِهِم مِن أثَرِ السُّجُودِ ذلِکَ مَثَلَهُم فِی التوراةِ؛(فتح/۲۹) علامت آنان بر اثر سجود در چهره‌هایشان است. این صفت ایشان است در تورات...».

۲۵. گفت قاضی فی القصاص آمد حیات زنـدگی گیـرد بـر ایـن قـانون ثبـات

اشاره است به آیه‌ی: «وَلَکُم فِی القِصاصِ حَیوهٌ یا اُولِی الألباب...؛ (بقره/۱۷۹)و ای خردمندان! شما را در قصاص زندگانی است...».

۲۶. مـــدّعی را تـاب خـاموشی نمـــاند آیـــه‌ی بـــالعـدل و الإحسان خواند

اشاره است به آیه‌ی: «إنّ اللّهَ یأمُرُ بِالعَدلِ وَالإحـسانِ وَإیتـاء ذِی القُربـی؛(نحـل/۹۰) همانا خداوند خلـق را فرمـان بـه عـدل و احـسان مـی‌دهـد و بـذل و عطـای مـال بـه خویشاوندان را امر می‌کند».

۲۷. آن که در قرآن خـدا آن را ستود آن کــــه حفــظ جان او موعود بود

اشاره است به آیه‌ی: «محمّدٌ رَسُول اللّه وَالّذینَ مَعَهُ أشِدّاء عَلَی الکُفّارِ رُحَماء بَیـنَهُم؛ (فتح/۲۹)محمد فرستاده خداسـت و یـاران و همراهـانش بـرکـافران بـسیار قـوی دل و سخت‌گیرانند و با یکدیگر بسیار مشفق و مهربانند».

مصرع ثانی اشاره است به آیه‌ی: «وَاللّهُ یعصِمُکَ مِـنَ النّـاسِ؛(مائـده/ ۶۷ ای پیـامبر! آنچه را از سوی پروردگارت به تو فرو آمده برسان و اگر این نکنـی پیـام او را نرسـانده باشی و خدا تو را از (فتنه و گزند) مردم نگاه می‌دارد».

تجلی سوره توحید در شعر اقبال لاهوری

اقبال لاهوری با الهام از آیهٔ «قل هو الله احد»کل سوره را تفسیر می‌کند:

این که در صد سینه پیچـد یک نفس ســرّی از اسـرار توحـید است و بس

یک شـــو و توحیـد را مشهـود کـن غایبـــش را از عمــل مـــوجـود کـن

لـــذّت ایمان فـزایـد در عـمـل   مـرده آن ایـمان کـه نـایـد در عمـل

«الله الصمد».

گـر بـه «الله الصـمــد» دل بـستهای   از حـد اسبــاب بـیـرون جستهای

پشـت پـا زن تخـت کیـکاووس را   سـر بـده از کـف مـده نـامـوس را

«لم یلد و لم یولد».

فـارغ از بـاب و ام و اعـمـام بـاش   هـمـچو سلـمان زاده ی اسـلام باش

«و لم یکن له کفواً احد».

رشتـهای بـا «لم یـکن» بایـد قـوی   تا تـو در اقـوام بـیهـمـتـاشـوی

آن که ذاتش واحد است ولا شریک   بنـدهاش هـم در نسـازد با شـریک

نتیجه

چنانکه به اجمال بیان شد علامّه اقبال تحت تأثیر آیات نورانی قرآن کریم واحادیث گرانسنگ ،توانسته است فلسفه خود را که به اسرار خودی و رموز بیخودی معروف است، تبیین نماید. وی به تعبیر خودش شاعر فردا ست و وسعت فکر و اندیشهاش آیندههای بسیار دور را در درازنای زمان فرا میگیرد و با برداشتهای ویژه خود از آیات قرآنی درس حرّیت و آزادگی را به جهانیان بویژه مسلمانان میآموزد، اشعار وی تراویده از ذهنی فلسفی و روشن و هدفمند است. وی زبان فارسی را بهترین قالب و وسیله برای عرضه اندیشه خود معرفی مینماید.

منابع

۱- قرآن کریم(۱۳۸۴) **ترجمه مهدی الهی قمشه ای**، قم: انتشارات اسوه.

۲- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۶) **کلیات اشعار فارسی اقبال**، با مقدمه احمد سروش. چاپ دوّم. تهران: انتشارات سنایی.

۳- اکرم، سید محمّد (۱۹۸۲) **اقبال در راه مولوی**، چاپ دوم. اقبال آکادمی. پاکستان: لاهور.

۴- حافظ شیرازی، شمس الدین محمّد (بی تا) **دیوان خواجه**، به تصحیح محمّدقزوینی و قاسم غنی، تهران: کتابفروشی زوّار.

۵- طوسی، خواجه نصیر الدین(۱۳۶۴) **اخلاق ناصری** ، به تصحیح مرحوم مجتبی مینوی، علیرضا حیدری. چاپ سوم. خوارزمی.

۶- مشایخ فریدونی، محمود حسین (۱۳۵۸) **اسرار خودی و رموز بی خودی**، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران،.

۷- موذنی، علی محمد، (۱۳۷۴) **درقلمرو آفتاب**، مقدمه‌ای بر تاثیر قرآن و حدیث در ادب پارسی، چاپ دوّم تهران: انتشارات قدبانی.

۸- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۷) **مثنوی معنوی**، براساس نسخه قونیه. به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش. چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۹-------------- (بی تا) **مثنوی معنوی - در شش دفتر**، به تصحیح رینولدآلن نیکلسون، انتشارات علمی.

دکتر سعید حسام‌پور
استادیارزبان و ادبیات فارسی
دانشگاه شیراز

پژوهشی تطبیقی در منابع اروپایی جاویدنامه

چکیده

جاویدنامه یکی از آثار ارزشمند و ماندگار اندیشمند و شاعر نامی جهان اسلام، محمد اقبال لاهوری است. بررسی زندگی و شخصیت اقبال نشان می‌دهد، او مطالعات گسترده‌ای در مسایل گوناگون داشته است و در آثار او نیز می‌توان تاثیر این مطالعات را به خوبی دید. این پژوهش بر آن است تا بر پایه‌ی مکتب فرانسوی در ادبیات تطبیقی چگونگی تاثیرپذیری جاویدنامه‌ی اقبال را از منابع و آثار اروپایی واکاوی و بررسی کند. بررسی منابع اروپایی نشان می‌دهد که اقبال در سرودن جاویدنامه به سه اثر بسیار مهم اروپایی (بهشت گمشده، سروده‌ی میلتون، فاوست، سروده‌ی گوته و کمدی الهی، سروده‌ی دانته) نظر داشته و از آن‌ها بهره برده است. به طور کلی تاثیرپذیری اقبال در جاویدنامه از سه اثر یاد شده، بیشتر ساختاری بوده است تا محتوایی، هر چند باید افزود، با توجه به این که دانته در کمدی الهی از عناصر اسلامی بهره گرفته و توانسته در جهان غرب بر مخاطبان تاثیر فراوانی بگذارد، اقبال نیز این تاثیرات را با نگاهی تازه در اثر خود به کار برده و آن‌ها را برجستگی بخشیده است، هم چنین اقبال در شخصیت‌پردازی شیطان در جاویدنامه از شخصیت مفیستوفلس در فاوست بهره گرفته است و می‌توان شباهتی میان جاویدنامه و بهشت گمشده‌ی میلتون در نگرش به موضوع بدی(شر) در زندگی انسان یافت.

واژگان کلیدی: جاویدنامه، اقبال لاهوری، بهشت گمشده، فاوست، کمدی الهی.

مقدمه

محمد اقبال لاهوری در ۱۲۹۴ه.ق(۱۸۷۷م) در سیالکوت از شهرهای پنجاب پاکستان دیده به جهان گشود. اقبال در خانواده‌ای اهل علم و مذهبی و اهل ذوق و ادب پرورش یافت و بالید.او در کلج اسکاج میشن درس خواند و پس از پایان تحصیل برای یادگیری فلسفه به دانشگاه لاهور رفت و در آن‌جا نزد سر توماس آرنولد، فیلسوف اسلام‌شناس به فراگیری دانش ادامه داد. آرنولد، اقبال را برانگیخت تا برای تکمیل معلومات فلسفی‌اش به دانشگاه کمبریج برود. در آن‌جا با اندیشمند بنام فلسفی، ماک تیگرت، ادوارد براون و نیکلسون آشنا شد. اقبال در نتیجه‌ی هم‌سخنی با این بزرگان از بسیاری از رمز و رازهای ادب فارسی و تصوف اسلامی آگاهی یافت و چه بسا در همین دوران بودکه بر آن شد، برای بیان اندیشه‌های آزادی‌خواهانه و افکار فلسفی و عرفانی خود از زبان فارسی بهره گیرد.

این اندیشمند در سال ۱۹۰۷م برای ادامه‌ی پژوهش‌های خود به آلمان رفت و با نوشتن رساله‌ای به نام سیر فلسفه در ایران دکترا گرفت و پس از مدتی به لاهور پاکستان بازگشت و به وکالت پرداخت. این شاعر گران‌سنگ و آزادیخواه پس از کوشش‌های فراوان برای آگاهی‌بخشی و تعمیق فرهنگ اسلامی و وحدت میان مسلمانان در سال ۱۹۳۸م. به دیار باقی شتافت.آشنایی اقبال با اروپا و زبان‌های خارجی زمینه‌ای مناسب فراهم آورد تا او بتواند بسیاری از متون ادبی، فلسفی و مذهبی اروپاییان را مطالعه کند و به گونه‌ای مستقیم یا غیر مستقیم از آن‌ها بهره جوید. اقبال آثار فراوانی به زبان اردو و فارسی به یادگار گذاشته استف آثار فارسی او عبارتند از: «اسرار خودی»(۱۹۱۵)، «رموز بیخودی»(۱۹۱۸)،« پیام مشرق»(۱۹۲۳)، «زبور

عجم»(۱۹۲۳) و پنجمین اثر او «جاویدنامـه»(۱۹۳۲)، برخـی جاویدنامـه را برتـرین اثـر اقبال دانسته‌اند. در این مقاله کوشش شده، چگونگی تاثیرپذیری اقبال در جاوید نامـه از آثار مهم و ارزشمند اروپایی به روش مکتـب فرانـسوی در ادبیـات تطبیقـی بررسـی و واکاوی شود.

روش پژوهش

روش پژوهش در این مقاله بر پایـه‌ی مکتـب فرانـسوی اسـت، ادبیـات تطبیقـی از دیدگاه این مکتب، علمی است «که در پی شناخت هم‌ماننـدی‌هـای میـان ادبیـات‌هـای گوناگون در زبان‌های مختلف است. به سخن دیگر ادبیات تطبیقی، یک گـستره‌ی ادبـی محض است و برای ایجاد پیوند میان ادبیات و دیگر هنرها و علوم انسانی نمـی‌کوشـد» (غنیمی هلال،۱۹۹۹: ۲۲).

به طور کلی می‌توان موارد زیر را در شمار مهم‌ترین اصول این مکتب دانست:

۱- گرایش تاریخی در پژوهش‌های ادبی. در نگاه صاحب نظـران مکتـب فرانـسه، انتقال یک موضوع ادبی از یک ادبیات بـه ادبیـات‌هـای دیگـر اتفـاقی و از روی حادثـه نیست، بلکه نوعی رابطه‌ی تاریخی است که بر پایه‌ی علت و معلول استوار اسـت و بـه همین دلیل پژوهشگر ادبیات تطبیقی باید بـرای چگـونگی و شـرایط انتقـال، شـواهد و دلایل کافی بیاورد و سر چشمه‌های الهام، واسـطه‌هـای انتقـال (مترجمـان، سـالن‌هـای هنری، مسافران و...)، نتایج و تأثیرات آن را بررسی کند (عبّـود،۱۹۹۹: ۲۶). خـواه ایـن تأثیر و تأثر مربوط به اصول هنری انواع یا جریان‌های ادبی و اندیشگانی باشد و خواه با ماهیت موضوعات، رویکردها و شخصیت‌ها در پیوند باشد(الخطیب،۱۹۹۲ :۲۸).

بر پایه‌ی دیدگاه مکتب فرانسوی ادبیات تطبیقی شـاخه‌ای از تـاریخ ادبیـات اسـت و مفهوم تاریخ از این دیدگاه بررسی تاریخ سرچشمه‌ها و منابع ادبی، موضـوع‌هـا و مـواد

ادبی است که میان ادبیات‌های بومی در جریان است و می‌توان با تکیه بر اسناد و دلایل درباره‌ی این نوع پیوندها پژوهش کرد.

ادبیات تطبیقی جوهره‌ی تاریخ ادبیات و نقد جدید است؛ زیرا بیانگر سرچشمه‌های جریان فکری و هنری ادبیات ملی است، همه‌ی ادبیات‌های ملی بی‌تردید در دوران شکوفایی و باروری خود با ادبیات جهان تعامل داشته و در شکل‌گیری و جهت‌دهی به افکار انسانی یا اندیشه‌های ملی‌گرایانه با یکدیگر همکاری داشته‌اند. و بررسی تأثیر و تأثر بر پایه‌ی تاریخ و چگونگی و میزان نقش نویسنده را در جریان ادبیات بومی مشخص می‌کند و مقایسه میان نویسندگان ادبیات مختلف که هیچ ارتباط تاریخی و تأثیر و تأثر در یکدیگر نداشته‌اند، در چار چوب ادبیات تطبیقی نمی‌گنجد (الخطیب،۱۹۹۲ :۲۹).

۲- تأکید بر روش تجربی و عملی در پژوهش‌های تطبیقی. در این مکتب برای هر پژوهش باید استنادات کافی و ملموس وجود داشته باشد و هر گونه حدس و گمان در وجود تأثیر و تأثر مردود است و به دقت و سنجیدگی پژوهش آسیب می‌رساند.

۳- توجه به اهمیت و جایگاه زبان. مرز میان ادبیات یک کشور یا قوم با ادبیات دیگر کشورها یا اقوام در گستره‌ی پژوهش‌های تطبیقی زبان است و اختلاف زبان‌ها شرط انجام پژوهش‌های تطبیقی در حوزه‌ی ادبیات است

بر پایه‌ی این دیدگاه، «شاعر و نویسنده‌ای که اثر خود را به زبان عربی می‌نویسد، هر چند از نژاد عرب نباشد اثر ادبی او در زمره‌ی ادبیات عربی به شمار می‌آید بنابراین معیار سنجش اثر ادبی و مبادله‌ی تأثیر و تأثر زبانی است که اثر به آن نوشته شده‌ست» (غنیمی هلال،۱۹۹۹ :۳۳).

۴- محدود بودن پژوهش‌های تطبیقی به بررسی تأثیر و تأثر در آثار ادبی. در این مکتب تأثیر و تأثر ادبیات با دیگر دانش‌ها مانند هنر، موسیقی، معماری، مجسمه‌سازی، علوم اجتماعی، فلسفه، روان‌شناسی و... بررسی نمی‌شود.

۳. جاویدنامه

این منظومه معراج‌نامه‌ای است به سبک ارداویرافنامه، سیرالعباد، الغفران و کمدی الهی که شاعر (زنده‌رود) مولوی را به عنوان راهنمای سفر خیالی خود به دنیای دیگر برمی‌گزیند. اقبال در این سفر خیالی با اندیشمندان و مشاهیر و شاعران ملاقات می‌کند و در میان گفت و شنود با آنان دیدگاه‌های فلسفی، اجتماعی و عرفانی خویش را بیان می‌دارد. جاویدنامه دو هزار بیت دارد.

منتقد پاکستانی، استاد سیدعبدالواحد درباره‌ی این اثر می‌نویسد: «ما می‌توانیم جاویدنامه را از بزرگترین آثار اقبال به شمار آوریم، چون این کتاب را می‌توان کمدی الهی شرق نامید و اقبال در آن به زیبایی هرچه تمامتر اندیشه‌هایش را در پیوند با مسایلی که انسان در زندگی روزمره‌اش با آن در پیوند بوده، بیان کرده است... این در حالی است که اندیشه‌ی بنیادی در این سروده، نو و تازه است و اقبال تفسیر حقایق جاودانگی را ارائه می‌دهد و حساس‌ترین و اثرگذارترین مسایل زندگی انسان را وامی‌کاود و با یک روش هنری بسیار جذاب آن را ارایه می‌کند، به گونه‌ای که در این حماسه‌ی بزرگ نمی‌توان بیتی یافت که به اصالت اندیشه و زیبایی شعر آسیب رساند.» (عبدالواحد، ۱۹۴۴: ۱۹–۲۰).

بی‌تردید می‌توان گفت ویژگی‌های پیش‌گفته در پیوند با جاویدنامه نقش انکارناپذیری در شهرت روافزون این اثر در جهان اسلام و حتی جهان داشته است؛ چون از سال ۱۹۳۲ که جاویدنامه به زبان فارسی انتشار یافت، جایگاهی ارزشمند در میان آثار اقبال در شرق و غرب به طور یکسان به دست آورد. جاویدنامه از دهه‌ی پنجم سده‌ی بیستم توجه شرق‌شناسان را به خود جلب کرد و به چند زبان اروپایی ترجمه شد.

موضوع جاویدنامه مانند دیگر دیوان‌های اقبال متفرق و پراکنده نیست، بلکه داستانی منسجم و کامل است که یک رشته آنها را به هم پیوند می‌دهد و حوادث و اندیشه‌ها در یک مسیر جریان دارد و هدف آنها یکی است و این انسجام موضوعی، کمتردر دیگر

آثار اقبال دیده می‌شود. در زیر موضوع جاویدنامه را بررسی می‌کنیم. اقبال سروده‌اش را با مناجات و دعا شروع می‌کند. پس از مقدمه شاعر به عروج در افلاک می‌پردازد:

فلک قمر، نخستین مرحله‌ی معراج اندیشگانی اقبال است. او با راهنمایی مولوی بی‌توجه به مشکلات و بی آنکه بیندیشد هستی به تسخیر یک انسان در آمده، به سفر خود ادامه می‌دهد و در این راه باید خدای بلند مرتبه را بخواند.

اقبال در سفر روحانی خود در هر فلک یکی از موضوعات ویژه را بررسی می‌کند، در فلک قمر مسائل عمومی انسان را وامی‌کاود و فلک عطارد ویژه‌ی بررسی مشکلات جهان اسلام است و در فلک زهره اوضاع جامعه‌ی تاریک کنونی را واکاویده است.

اقبال، ما را با خود به دنیای نمادینی می‌برد که در آن قوانین دین اسلام به طور کامل اجرا می‌شود و انسان در آن جا همه‌ی صفات پیامبر اکرم (ص) را دارد. اقبال وجود چنین عالمی را در فلک مریخ به تصویر کشیده است. روشن است که در این شهر از عقب ماندگی‌های دنیای اسلامی خبری نیست، و از تمدن اروپایی و دردهایی که این تمدن در درون خود دارد و به بشریت زیان می‌رساند، خالی است.

بی‌گمان اقبال بر آن است تا روشن سازد که حکومت اسلامی ای که می‌خواهد قوانین دینی و احکام اسلامی در آن اجرا شود، سزاوار است که زندگی ای را برای مردم پایه گذارد که همتای زندگی در بهشت باشد.

شهر آرمانی که اقبال در خیال خود آن را به تصویر می‌کشد، دور از فتنه‌ها و بدعت‌های ویرانگر نیست، بلکه در این شهر فتنه‌ها و وسوسه‌های شیطانی فراوان یافت می‌شود و این فتنه‌ها حتی در شهرهایی که شریعت در آنها حاکم است، متوقف نخواهد شد.

در فلک مشتری، اقبال «زنده‌رود» همراه با مولانا با ارواح سه تن از کسانی که به بی‌دینی متهم شده‌اند, روبرو می‌شوند که عبارتند از: حسین بن منصور حلاج، شاعر هندی اسداله غالب[۲] و خانم قره العین شاعر مذهب بابیت در ایران.

بعد از مشتری اقبال «زنده رود» با راهنمایش مولوی به فلک زحل می‌روند، این فلک را محل سکونت روح‌های پستی قرار می‌دهد که به ملت و وطن خود خیانت کرده‌اند.

اقبال با همراهی مولوی دنیای افلاک را پشت سر می‌گذارد و به آن سوی افلاک سفر می‌کند، میان افلاک و آن سوی افلاک «نیچه» فیلسوف آلمانی را می‌بیند:

من به رومی گفتم این فرزانه کیست؟ گفت: این فرزانه آلمانوی ست
در میان این دو عالم جای اوست نغمه‌ی دیرینه اندر نای اوست
(اقبال،۱۳۷۳: ۳۵۵)

شاعر با توضیحاتی که می‌دهد به موفقیت فیلسوف آلمانی در فهم جنبه الهی نفس بشری اشاره دارد؛ چون در خیال شاعر نیچه از دنیای افلاک فراتر رفته و به سوی دنیای روحانی در حرکت است. ولی دیری نمی‌پاید که در راه خود دچار شک و تردید می‌شود و در گام‌های نخست شکست می‌خورد.

٤. چگونگی تأثیرپذیری اقبال در جاویدنامه از منابع اروپایی

بررسی‌ها و پژوهش‌های صورت گرفته در زندگی و آثار اقبال لاهوری و هم‌چنین پژوهش‌های دیگر پژوهشگران درباره‌ی این اندیشمند نشان داد، اقبال در سرودن جاویدنامه از سه منبع اروپایی بیش از دیگر آثار تأثیر پذیرفته است که در زیر به آن پرداخته می‌شود:

- شاعر انگلیسی میلتون و کتاب او «بهشت گمشده»؛
- شاعر آلمانی و منظومه‌ی حماسی او «فاوست»؛
- شاعر ایتالیایی دانته و شاهکار وی «کمدی الهی».

٤-١. بهشت گمشده

شاعر، منظومه‌ی حماسی خود را سال ۱۶۶۷ م. در دوازده بند سرود. موضوع این اثر داستان چگونگی بیرون رفتن آدم از بهشت است، شخصیت نخست این حماسه، شیطان است و بر پایه‌ی پارادوکس مرگ و زندگی شکل گرفته است. میلتون با نوآوری و زیبایی، درگیری میان خوبی و بدی و شیطان (که برای مدت کوتاهی از اعماق جهنم می‌گریزد) و انسان(که خداوند بهشت را برایش برگزید و فرمان داد، فرشتگان او را سجده کنند) به تصویر کشیده است.

شاید بتوان گفت نخستین نشانه‌ای که از آشنایی اقبال با دانته و اثر او، بهشت گمشده در دست است، نامه‌ای است که این شاعر در سال ۱۹۰۳ به یکی از دوستانش نوشته و در آن تاکید بسیار مشتاق است منظومه‌ای حماسی بر اساس اشعار میلتون در« بهشت گمشده» بسراید (ر.ک عبدالواحد، ۱۹۴۴: ۱۱).

برای یافتن دلیل توجه ویژه‌ی اقبال به بهشت گمشده باید به محتوای این اثر درنگریست؛ چون اندیشه‌ی آزادی و استقلال روح حاکم بر این منظومه‌ی حماسی و هم‌چنین «تکیه بر استدلال و نیروی فردی در برابر نیروهای قوی‌تر. میلتون به زیبایی از پس بیان اندیشه‌هایش از زبان شیطان برآمده است» (سعید جمال‌الدین،۲۰۰۳: ۷۵).

یکی از کسانی که در پیوند با شباهت‌ها و تفاوت‌های میلتون و اقبال دست به پژوهش زده ، استاد سیدعبدالواحد است. او مقاله‌ای را به زبان اردو و با عنوان «میلتون و اقبال» نوشته است؛ نویسنده در این پژوهش به این نتیجه رسیده است که در پیوند با موضوع «بدی» در زندگی انسان میان اقبال و میلتون همانندی‌هایی یافت می‌شود. هر یک از این دو اندیشمند به گونه‌ای به این موضوع که افکار آنها را به هم مانند ساخته است، توجه کرده‌اند،«وجود شر از دیدگاه اقبال موضوعی پیچیده در فلسفه‌ی الهی است. تا زمانی که اختلاف میان خوبی و بدی در زندگی انسانی وجود دارد چگونه ممکن است نظام هستی بر پا باشد؟ این در حالی است که میلتون زیر تأثیر آیین

مسیحیت بر این باور است که مایه‌ی همه‌ی بدی‌ها شیطان است – اقبال- هرچند در آغاز جاویدنامه در گفتگو با شاه همدان بدی را به شیطان نسبت داده است، ولی در ادامه هنگام بسط و گسترش عوامل پیدایش شیطان دلایلی می‌آورد که بر پایه‌ی نظریه‌ی خودش توضیح داده می‌شود» (عبدالواحد،۱۹۵۸: ۲۰۹). اقبال از شاه همدان در جاویدنامه چنین می‌پرسد:

از تو خواهم سرّ یزدان را کلید طاعت از ما جست و شیطان آفرید
زشت و ناخوش را چنان آراستن در عمل از ما نکویی خواستن
از تو پرسم این فسون‌سازی که چه با قمار بدنشین بازی که چه
(اقبال،۱۳۷۳: ۳۵۸)

شاه همدان در جواب می‌گوید:

بنده‌ای کز خویشتن دارد خبر آفریند منفعت را از ضرر
بزم با دیو است آدم را وبال رزم با دیو است آدم را جمال
خویش را بر اهرمن باید زدن تو همه تیغ آن همه سنگ فسن
تیزتر شو تا فتد ضرب تو سخت ورنه باشی در دو گیتی تیره بخت
(همان:۳۵۹)

محمدالسعید جمال‌الدین با نقد دیدگاه سید عبدالواحد در این باره می‌نویسد:« پس بر پایه‌ی این دیدگاه که استاد عبدالواحد به آن رسید ممکن نیست که بگوییم شاعر در دیدگاه‌هایش درباره‌ی موضوع مهم و جدی بدی و خوبی از میلتون تأثیر پذیرفته است. منبع بدی نزد میلتون خارجی است که همان شیطان است، اما از دیدگاه اقبال همان وجود ناتوان است که به شیطان اجازه می‌دهدتا از آن استفاده نادرست کند» (سعید جمال‌الدین،۲۰۰۳: ۷۶).

شاید با توجه به مطالب این دو پژوهشگر بتوان به این نتیجه رسید که تأثیرپذیری اقبال از میلتون در جاویدنامه بیشتر یک تأثیرپذیری ساختاری است تا محتوایی. اقبال در دوران نخست زندگی ادبی‌اش با مطالعه‌ی ژرف بهشت گمشده مطمئن شد که چه بسا

بتوان مضامین متافیزیکی و احساس‌های ناب درونی را در فضایی بالاتر از فضای‌های شناخته شده بررسی کرد. برای نمونه می‌توان این مضامین را در آسمان و بهشت تجربه کرد و به تصویر کشید. هم‌چنین اقبال به این باور دست یافت که باید این مضامین و بیان احساسات ناب درونی را در فضایی روحانی و معنوی بررسی کرد.

شاید نخستین کتاب ادبی که اقبال در این زمینه از ادبیات اروپایی خوانده، بهشت گمشده باشد. به احتمال فراوان اقبال کمدی الهی و فاوست را پس از سفرش به آلمان در سال ۱۹۰۷ خوانده است. بعد از خواندن بهشت گمشده در سال ۱۹۰۳ بر آن شد تا منظومه‌ای مانند حماسه‌ی میلتون بسراید که زمین به تنهایی فضا و مکان نمایش آن نیست، بلکه با خیال می‌توان به آسمان‌ها و فراتر از آن رفت، جایی که حوادث در بهشت و جهنم به گونه‌ای یکسان روی می‌دهد. «این اندیشه در سال ۱۹۰۳ در وجود اقبال شکل گرفت و همین اندیشه بود که پایه‌های فکری ساختار هنری معراج‌نامه را بنا نهاد» (همان: ۷۶).

به طور کلی می‌توان گفت تأثیر بهشت گمشده بر معراج‌نامه یک تأثیر مستقیم و آشکار نیست، بلکه بیشتر یک تأثیر مثبت است که به روش بررسی موضوعات متافیزیکی محدود می‌شود. نشانه‌های نخستین این تأثیر در دوره‌ی آغازین زندگی ادبی شاعر پدید آمده، سپس این اندیشه‌ی اقبال با خواندن آثار بزرگان ادبیات غربی در این زمینه به تکامل رسیده است.

۴-۲. فاوست

"یوهان ولفگانگ فون گوته " که از وی به عنوان مظهر فرهنگ و ادبیات اروپایی نام برده می شود، در سال ۱۷۴۹م. در آلمان به دنیا آمد و در سال ۱۸۳۲ درگذشت. گوته پس از سرودن دیوان شرقی، در ۱۸۲۱ م.، مهمترین اثر خود، فاوست (Faust) را سرود که باید گفت این اثر ثمره‌ی شصت سال کار مداوم و ژرف اوست. فاوست، سرگذشت کیمیاگری است که می‌خواهد بر همه‌ی رازهای طبیعت دست یابد و راهی به جانب

ماوراءالطبیعه بگشاید. دکتر فاوست شخصیتی است که پیش از گوته در ادبیات اروپایی وجود داشته و دانشمند و یا جادوگری بوده که برای دسترسی به علوم جدید، روح خود را به شیطان می فروشد. گوته هم تکامل روح بشر را در این شخصیت نشان می‌دهد و هم دشواری‌ها و اشتباهاتی که در راه این تکامل پیش می‌آید. در واقع فاوست نمونه ای ازشخصیت گوته می‌شود و هنگامی که به آرزوی خود می‌رسد که درمی‌یابد به سود جامعه کار می‌کند، نه برای شخص خود. فاوست، اثر گوته به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش نخست موضوع ادراک و معرفت و عشق است و اشتیاق فاوست به دست یافتن به اسرار طبیعت و سرگذشت غم انگیز معشوقه ای که پس از مطرود شدن از جانب فاوست کودکش را می‌کشد و خود محکوم می‌شود. این قسمت یادآور ندامت‌های گوته است، از همین رو پس از گذراندن دوران غفلت، اسرار طبیعت را به تصویر می کشد. در این قسمت گوته نارضایتی را برای تکامل بشر لازم می‌داند و در واقع شیطان را نیز جزیی از وجود آدمی می شمارد که اگر نبود، جنبه‌ی نیکی آن نیز نمودار نمی‌شد. فاوست به نوعی خوشبختی در عشق، آمیخته با خودخواهی دست می یابد که او را خرسند نمی‌سازد. قسمت دوم به افسانه‌ی سده‌ی شانزدهم ارتباط می یابد، فاوست پیر و بدبخت می شود و شیطان او را نزد پادشاهی می برد که بر اثر خدمتی که انجام می دهد، سرزمینی به او می بخشد و فاوست، همه‌ی عمر را به دور از هیاهوی دنیوی می‌گذراند، با وجود قرارداد با شیطان عفو خدا شامل حال او می‌شود، گوته به بخش دوم فاوست مانند وصیت نامه خود نگریسته و آن را با دقت لاک و مهر کرده که پس از مرگش گشوده شده است.

با توجه به مطالب و نوشته‌های برجای مانده از اقبال لاهوری چنین برمی‌آید که او برای شاعر و اندیشمند آلمانی، گوته احترام فراوانی قایل بود و او را شاعر زندگی می‌دانست. برای نمونه اقبال در مقدمه‌ی پیام مشرق در سال۱۹۲۳ در این باره نوشته است: «پیام مشرق را در پاسخ به گوته فیلسوف و شاعر آلمانی سرودم که در آن می‌گوید: این دسته گلی از گل‌های اندیشه است که غربیان برای شرقیان فرستاده‌اند. از

عنوان این دیوان چنین بر می‌آید که غرب کمبود معنویت را در خود حس می‌کند و در پی بهره گرفتن از آموزه‌های معنوی شرق است» (اقبال، ۱۳۷۳: ۱).

با این اظهار نظر و مطالب دیگر مقدمه‌ی پیام مشرق می‌توان دریافت که اقبال با آثار گوناگون گوته آشنا بوده است و آنها را مطالعه کرده است. این اندیشمند در بخشی از کتاب پیش‌گفته زیر عنوان «جلال و گوته» به سروده‌ی گوته، فاوست اشاره می‌کند و درباره‌ی همین موضوع چنین می‌نویسد: «گوته نویسنده‌ی آلمانی پدید آورنده‌ی داستان مشهور «فاوست» است که فرایند رشد و پیشرفت انسان را در چارچوب داستانی قدیمی بیان می‌دارد که حوادث آن میان «فاوست» و «شیطان» پدید می‌آید. هنرنمایی در داستان به حدی است که خیال از درک آن ناتوان است.»(همان:۲۴۶).

از این مقدمه می‌توان دریافت که اقبال هفت سال پیش از سرودن جاویدنامه، فاوست را با تیزبینی ویژه‌ای خوانده است.

موضوع دیگری که نشانگر آشنایی اقبال با گوته و اثر او، فاوست است، این است که در سال ۱۹۰۳م، حسن عابدین، ترجمه‌ی بخش نخست فاوست را به زبان اردو در دهلی به پایان رسانید، اقبال از او درخواست کرده، بخش دوم فاوست را نیز ترجمه کند و حسن عابدین در پاسخ به درخواست اقبال اعلام آمادگی کرده است (راشد الحیدری، ۱۹۶۳: ۳۴-۲۴).

راشد الحیدری در مقاله‌ای زیر عنوان «محمد اقبال و فرهنگ آلمانی» گفته است: «تأثیر فاوست بر روح و اندیشه‌ی اقبال از هر کتاب و متنی در ادبیات اروپایی عمیق‌تر است. اقبال این گمان داشت که این کتاب پرآوازه، گوته را شخصیتی برجسته می‌داند که نمادی از اراده‌ی بلند و استوار مردم آلمان است» (همان: ۳۴).

هرچند نشانه‌های گوناگونی از شیفتگی اقبال نسبت به فاوست دیده می‌شود، اما با نگاهی ژرفتر به فاوست و جاویدنامه می‌توان دریافت، تأثیر فاوست بر جاویدنامه بیشتر تاثیری ساختاری است و این تأثیر را می‌توان در دو مورد زیر به خوبی دید:

۱- گوته «فاوست» را با دو صحنه‌ی مهم شروع می‌کند: یکی مقدمه‌ی آسمانی و دیگری مقدمه‌ی زمینی است. اقبال از ساختار این دو تصویر در جاویدنامه تأثیر پذیرفت، (گوته،۱۳۸۲: ۱۶-۷) بی آن که به موضوع آن نگاه ویژه‌ای داشته باشد.

۲- جاویدنامه از سرود فرشتگان «فاوست» تأثیر پذیرفته، ولی در مضمون این سرود میان این دو اثر تفاوتی آشکار دیده می‌شود؛ فرشتگان در «فاوست» خدا را می‌ستایند، اما در جاویدنامه فرشتگان انسانی را می‌ستایند که به توانایی خود باور دارد و از همین رو خداوند او را دوست دارد.

راشد الحیدری بر این باور است که اقبال در شکل دادن شخصیت شیطان تأثیر فراوانی از گوته گرفته است: «زیرا پیشرفت شخصیت انسانی تنها با درگیری همیشه‌ی انسان با شیطان پدید می‌آید و این همان نیرویی است که انسان را به پیشرفت برمی‌انگیزاند، هرچه فرد با آن درگیر شود، گام به گام در مسیر زندگی والا و معنوی پیش می‌رود با مبارزه‌ی پیوسته سرانجام شیطان را به خدمت‌گزاری راستین بدل می‌کند که جز خیر و نیکی چیزی دیگر نمی‌طلبد. هم‌چنان که رسول خدا فرمود: شیطان من پیش رویم سر فرود آورد و مسلمان شد» (الحیدری، ۱۹۶۳: ۳۱).

محمدالسعید جمال‌الدین با نقد دیدگاه راشد الحیدری می‌نویسد: «[از سخنان راشد الحیدری چنین استنباط می‌شود که] تأثیرپذیری اقبال از پیامبر(ص) با واسطه‌ی گوته بوده است و این سخن درست نمی‌نماید،چون روشن است که اقبال بی‌واسطه از پیامبر(ص) تاثیر پذیرفته است و باید افزود که گوته نیز خود زیر تأثیر اندیشه‌های موجود در ادبیات اسلامی بوده است، پس این اندیشه ریشه در اسلام دارد و ارتباطی با اندیشه‌های غیراسلامی ندارد و نمی‌توان گفت که اندیشه‌های اقبال از سرچشمه‌های فرهنگ غربی بهره گرفته است» (سعید جمال‌الدین، ۲۰۰۳: ۷۸).

شاید بتوان گفت که گوته در این باره توانسته است نظر اقبال را به معنای عمیق و پنهان حدیث پیش گفته‌ی پیامبر جلب کند و شاید این همان دلیلی است که ما را وامی‌دارد تا شباهت کلی میان دو سروده را بیابیم و این شباهت در روح شجاعانه و

گونه‌گونی و روزافزونی جاری جسارت در کلام و گسترش همه جانبه‌ی موضوع در هر دو اثر به گونه‌ای پنهان شده است.

و در اینجا می‌توان با دیدگاه ایوامیرویچ شرق‌شناس همراه شد که گفته است: می‌توانیم سخن زیر را از فاوست بر جاویدنامه یا همه‌ی تألیفات اقبال به عنوان یک تعلیق نوشت:

«بی‌تردید آخرین درس حکمت این است که شایسته آزادی است، حتی آن که هر روز در پی ستیز با آزادی است این‌چنین زندگی سرشار از کار و مخاطره، در گذر است. دوران کودکی، جوانی، پیری، می‌خواهم چهره در هم کشیدن به مردان را ببینم در سرزمینی هموار میان ملتی آزاده.»(فاوست،۱۳۸۲: ۱۸).

۴-۳. کمدی الهی

دانته آلیگری(Dante Alighieri) در سال ۱۲۶۵م. در شهر فلورانس ایتالیا به دنیا آمد.کمدی الهی(La Divina Commedia) ، که بزرگترین اثر دانته و مشهورترین شاهکار ادبیات ایتالیا و بزرگترین محصول ادبی و فکری قرون وسطای مغرب زمین و یکی ازبزرگ‌ترین آثار ادبی جهان به شمار آمده است، محصول دوران بیست ساله‌ی غربت و آوارگی دانته است. شهرت ویژه‌ی این اثر از همان زمان دانته شروع شد، ولی ویژگی شگفت آن در این است که بر خلاف دیگر آثار بزرگ ادبی که هریک دوران افتخار بلند یا کوتاه دارند و بعد از آن اهمیتشان فرو می‌نشیند، این اثر در تمام دوره‌ی ششصد ساله‌ای که از خلق آن می‌گذرد، جز مدت کوتاهی در عصر رنسانس همواره در صدر آثار ادبی مغرب زمین جای داشته است. کمدی الهی»، یک داستان استادانه‌ی بسیار عالی است که از قدرت داستان‌پردازی دانته حکایت می‌کند، شیوه‌ی گفتار و روایت حوادث و وقایع و دقتی که در وصف جزییات و ریزه‌کاری‌های «سفر» به دوزخ و برزخ و بهشت به کار رفته، به این داستان شکوهی ویژه می‌بخشد و آن را به شکل سفرنامه‌ی واقعی یک مسافر در می‌آورد. به گونه‌ای که از همان اول

خواننده فراموش می‌کند که آنچه می‌خواند، زاده‌ی خیال‌پردازی یک شاعر است، و بالعکس چنین می‌پندارد که واقعاً یک نفر مسافر، هم‌چنان که از شهری به شهری و از کشوری به کشوری سفر می‌کند، در این جا به سفر دنیای دیگر رفته و این حوادث را عیناً به چشم دیده و جزییات آن را یادداشت کرده است تا برای دیگران نقل کند. حتی از روی مطالب این مجموعه، به آسانی می‌توان «نقشه‌ی جغرافیایی» دوزخ و طبقات مختلف آن و طول و عرض قسمت‌ها و هموارى و ناهمواری جاده‌ها و وضع رودها و برج و باروها و صخره‌ها و غیره را تعیین نمود؛ این توانایی شگفت، در جلب توجه خواننده و جذب او از راه به کاربردن کلمات و تشبیهات و استعارات و جملات خاصی که تأثیر آن‌ها به دقت و با چیرگی کامل در روان‌شناسی حساب شده است، دانته را یکی از نوادر دنیای ادبیات کرده است.

هنگامی که شرق‌شناس اسپانیایی میگل آسین پلاسیوس گفت، دانته در کمدی الهی از اسلام تأثیر فراوانی پذیرفته است، به گونه‌ای که در جزئیات تصاویر در پیوند با بهشت و جهنم نیز این تأثیر را آشکارا می‌توان دید، این دیدگاه جنجالی بزرگ در محافل ادبی جهان برانگیخت. برخی دیدگاه او را پذیرفتند و برخی دیگر از در مخالفت برآمدند و از این پس روح تازه‌ای در پژوهش‌های تطبیقی در زمینه‌ی کمدی الهی دمیده شد (آسین بلاسیوس، ۱۹۸۰: ۲۲).

در حقیقت این دیدگاه نه تنها میان دانته‌پژوهان کشمکش فراوانی پدید آورد، بلکه دوباره نگاه پژوهشگران را به بررسی کمدی الهی جلب کرد و رشد جریان دانته‌پژوهی را در پی داشت. «دوق البا» در مقدمه‌ی ترجمه‌ی انگلیسی کتاب بر این باور است که، «زمانی که کتاب در اسپانیا چاپ و منتشر شد، در نظریه‌ی ادبی عام، شگفتی همگان را برانگیخت و منتقدان تاریخ ادبی را سخت به خود واداشت تا در این باره به اندیشه و درنگ بیشتر بپردازند. اگر موافقان و مخالفان دیدگاه یاد شده برابر نهیم، نتیجه‌ی کلی به سود نویسنده رقم می‌خورد. چون اتهام‌ها و انتقادهای مخالفان ریشه در ملیت ایتالیایی

داشت؛ زیرا بیشتر منتقدان غیرایتالیایی (روم، عرب و...) و طرفداران آن‌ها دیدگاه آسین بلاسیوس را تأیید می‌کردند» (هارولد سندرلاند، مقدمه‌ی اسلام و کمدی الهی، ۱۹۸۰).

محمد سعید جمال‌الدین درباره‌ی چگونگی آشنایی اقبال با کمدی الهی می‌نویسد: «این سر و صدایی که دیدگاه بلاسیوس پدیدآورده بود، بی‌گمان به اقبال رسید و اقبال بر آن شد که ترجمه‌ی انگلیسی کمدی الهی را بخواند در اواخر سال ۱۹۳۱ هنگام سفرش به اسپانیا دوست داشت، آسین بلاسیوس را ببیند و درست در همین زمان سرودن جاویدنامه را در دست داشت» (سعید جمال‌الدین، ۲۰۰۳: ۷۹).

به نظر می‌رسد اندیشه‌ی اقبال با تأثیرپذیری از کمدی الهی در سرودن معراج‌نامه استوارتر شد. گویا اقبال می‌خواست با سرودن جاویدنامه بتواند توجه جهانیان را به خود بهتر جلب کند و از این راه اندیشه‌های خود را به گوش جهانیان برساند؛ چون کمدی الهی فضای ادبی خوبی در میان اهل ادب فراهم آورده بود، این فضا می‌توانست به شهرت هرچه بیشتر اقبال بیانجامد، از همین رو اقبال با تصمیمی استوار بر آن شد که سخنی بگوید که با ذوق و سلیقه‌ی مردم به خوبی هماهنگ باشد و از آن استقبال کنند.

به نظر می‌رسد اقبال این معنی را در بیتی از جاویدنامه بیان داشته است:

تا مزاج عصر من دیگر فتاد　　　طبع من هنگامه ی دیگر نهاد

(اقبال، ۱۳۷۳: ۳۸۳)

اقبال دریافت ذوق و سلیقه‌ی مردم زمانه‌ی او دگرگون شده و باید به شیوه‌ای با مردم سخن بگوید که مردم آن را بپذیرند و از او روی نگردانند و از این رو اقبال چاره‌ای نداشت جز این که به فضای ادبی موجود در جامعه‌ی زمان خود بنگرد و بهترین شیوه را در ارائه‌ی اندیشه‌های خود برگزیند. اقبال با شناخت بیشتر کمدی الهی به این نتیجه رسید که بهترین شیوه در نگاه او، شیوه‌ی کمدی الهی دانته است. البته نمی‌توان گفت موضوع یاد شده تنها دلیلی است که اقبال را به سرایش جاویدنامه به تأثیر از حماسه‌ی ایتالیایی برانگیخته است، شاید اقبال در پی این بوده است که جاویدنامه در میان مسلمانان همان تأثیری را بر جای گذارد که کمدی الهی بر مردم

ایتالیا گذاشته است، همان گونه که کمدی الهی جریان تازه‌ای را پدید آورد و همه‌ی فرهنگ‌های اروپایی مسیحی در قرون وسطی رنگ و بوی فرهنگ ایتالیایی به خود گرفتند.

چه بسا اقبال با سرودن جاویدنامه در پی آن بود که در میان مسلمانان همانند دانته در کمدی الهی شود، اثری که یکی از منتقدان بزرگ اروپا درباره‌ی آن گفته است: «کمدی الهی اثری شگفت‌انگیز و همه‌جانبه‌ای است که می‌توانست روح تازه‌ای را در مردم ایتالیا بدمد و بالندگی تازه‌ای را فراهم سازد» (فوزی ،۱۹۵۹: ۳۱۹).

چنین می‌نماید این همان انگیزه‌ای است که اقبال را برآن داشت در تأثیرپذیری از دانته بکوشد و چه بسا این درست همان انگیزه‌ای باشد که شاگرد اقبال محمدحسین چودهری، پس از انتشار جاویدنامه درباره‌ی جاوید و معرفی آن مطلبی بنویسد و به ارتباط میان جاویدنامه و کمدی الهی بپردازد. (چودهری،۱۹۶۵:۳۲-۲۸)

این موضوع باعث شد توجه ادیبان به جاویدنامه بیشتر جلب شود؛ چون می‌دیدند یک شاعر مسلمان از دانته تأثیر پذیرفته است؛ در حالی که آبشخورهای اندیشگانی دانته از منابع اسلامی بوده است. «با توجه به یافته‌های پژوهش‌های جدید در بهره‌گیری کمدی الهی از منابع اسلامی نمی‌توان گفت که اقبال در محتوا زیر تأثیر کمدی الهی بوده است بیشتر تأثیرپذیری او از دانته جنبه‌ی ساختاری داشته است. تنها می‌توان گفت که اقبال به عناصر اسلامی به کار رفته در کمدی الهی دانته توجه داشته کوشیده است و این تأثیرات رابا نگاهی جدید دراثر خود برجستگی بخشد»(سعیدجمال‌الدین،۲۰۰۳: ۸۰).

به طور کلی انگیزه‌های اقبال در پیروی و تأثیرپذیری از کمدی الهی را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

- اقبال در پی آن بود که از سرو صدایی که نظریه‌ی آسین بلاسیوس در سال ۱۹۱۹ درباره‌ی کمدی الهی ایجاد کرده بود، بهره گیرد و توجه همگان را به جاویدنامه جلب کند.

– او می‌خواست اثرش در دنیای اسلامی همان تأثیری را داشته باشد که کمدی الهی در نهضت ادبی اروپا داشت.

– او می‌کوشید به گونه‌ای از نبوغ سرشار دانته در به تصویر کشیدن احساس ناب شاعرانه بهره گیرد.

شایسته است در پایان به تفاوت‌ها و شباهت‌های کمدی الهی و جاویدنامه پرداخته شود. با این مقایسه روشن خواهد شد که اقبال از ساختار و جنبه‌های دیگر «کمدی الهی» بیشتر از «بهشت گمشده» و« فاوست» تأثیر پذیرفته است.

الف. شباهت‌ها

– اقبال سروده‌ی خود را از تنهایی انسان شروع کرده و دانته نیز حماسه‌اش را با وصف جنگل تاریکی که خود را در آن یافت، شروع کرده، این جنگل می‌تواند نمادی از احساس تنهایی و غربت انسان باشد (دانته، دوزخ،۱۳۸۱: ۱۲–۲۳).

– دانته شعرش را از کنار کوهی آغاز کرده است، جایی که با ویرژیل شاعر لاتین دیدار کرده است و در جاویدنامه روح مولانا جلال‌الدین نزدیک کوهی بر اقبال آشکار می‌شود و بی‌واسطه درباره‌ی رازهای معراج با اقبال به تفصیل سخن می‌گوید.

– مولوی برای اقبال همان نقشی را دارد که ویرژیل برای دانته در سفر آسمانی حتی پیش از رسیدن به مقام شهود دارد و مولوی همان نقشی را بر عهده می‌گیرد که ویرژیل در مرحله‌ی دوزخ و ابتدای برزخ بر عهده دارد. اما پس از آن «بیاتریس» مأموریت ویرژیل، راهنمای دانته را بر عهده گرفت.

– رفتار و کردار اقبال با دانته همانند است. اقبال هنگام سفر به آسمان‌ها و ماورای آنها پرسش‌هایی را از فیلسوفان، صوفیان،اصلاح‌گران و شاعران گذشته در پیوند با حقایق و مشکلات امروزی مطرح ساخت.

– در برخی از بخش‌های کمدی‌الهی و جاویدنامه فرشتگان برای پرده برداشتن از رازی پنهان ظاهر می‌شوند.

- افرادی که دانته با آنها روبرو می‌شود، از او می‌خواهند نامه‌ای را از سوی آنان به زمین ببرد و در جاویدنامه، سید جمال‌الدین افغانی از اقبال می‌خواهد نامه‌ای را به مردم روسیه بفرستد، ولی محتوای نامه‌ها در هر دو خیلی متفاوت است.

ب. تفاوت‌ها

- دانته در سفر روحانی خود سه مرحله را پشت سر می‌گذارد: دوزخ، برزخ و بهشت، او در بهشت در پی شهود است و آن را می‌یابد، اما اقبال در مرحله‌ی نخست، شیوه‌ی اسلامی را پی گرفته است، نخست از افلاک و آسمان‌ها می‌گذرد و سپس به بهشت می‌رسد و بهشت را نیز پشت سر گذاشته و به مقام قرب الهی می‌رسد و جهنم در سفر او جایی ندارد، ولی اقبال دو تن از خیانتکاران را در فلک زحل می‌بینند که عذاب داده می‌شوند.

-گاهی در کمدی الهی رمزها و معماهایی دیده می‌شود که تاکنون ناگشوده باقی مانده است. ولی در جاویدنامه معمایی یافت نمی‌شود، اگرچه پر از رمزهایی است که دریافت آن آسان است و با وجود این روشنی و سادگی، جاویدنامه سرشار از معانی دقیق و پربار است.

هم‌چنان که برخی پژوهشگران گفته‌اند، دانته دلبستگی فراوانی به آراستگی‌های لفظی داشته است(برای سلیم چشتی،۱۹۵۶: ۸۰نیز توماس کارلایل،۱۳۳۵: ۳۳) ولی اقبال به معنا بیشتر می‌اندیشد، با وجود این، الفاظ او زیبایی‌های فراوانی در خود نهفته دارد.

- تعصب مسیحی دانته بر کمدی الهی سیطره افکنده است و در جاهایی که تعصب خود را نمایان می‌سازد، به اسلام حمله کرده است. (غنیمی هلال،۱۵۵)اما اقبال درست عکس شیوه‌ی را در پیش گرفته است، به گونه‌ای که دیدگاهش بیشتر با تسامح و رنگ و بویی انسانی همراه شده است.

حرف بد را برلب آوردن خطاست   کافر و مؤمن همه خلق خداست
کفر و دین را گیر در پهنای دل   دل اگر بگریزد از دل، وای دل

(اقبال،۱۳۷۳: ۳۸۵)

- اندیشه‌ی دینی در سراسر سفر دانته چیره است، حتی آن گاه که در پیشگاه حضرت خداوندی ایستاده است او از خدا می‌خواهد راز تثلیث (پدر، پسر و روح القدس) را بگشاید، ولی پاسخی نمی‌شنود. (سلیم چشتی،۱۹۵۶: ۸۳) اما ماهیت انسانی بر اندیشه‌ی اقبال سایه افکنده است و در پیشگاه حضرت خداوندی این گونه سخن می‌گوید:

من کیم؟ توکیستی؟عالم کجاست؟ در میان ما و تو دوری چراست؟
من چرا در بند تقدیرم بگوی؟ تو نمیری من چرا میرم بگوی؟
بوده‌ای اندر جهان چارسو هرکه گنجد اندرو میرد درو
زندگی خواهی خودی را پیشه کن چار سو را غرق اندر خویش کن
باز بینی من کیم تو کیستی در جهان چون مردی و چون زیستی

(اقبال،۱۳۷۳: ۳۷۹)

دانته به ندرت به مسایل و مشکلات زندگی انسان می‌پردازد. چون سخنان او از توجه به مسایل کلیسا فراتر نمی‌رود (سلیم چشتی،۱۹۵۶: ۸۴) اما اقبال به زندگی و مسایل مربوط به آن بیشتر توجه کرده است و پرسش‌هایی مانند آن چه در زیر می‌آید، در سروده‌اش به فراوانی مطرح می‌کند: زندگی چیست؟ عشق چیست؟ پیوند میان عقل و عشق چگونه است؟ دین چیست؟ حق چیست؟ تقدیر چیست؟ شهود چیست؟ معنای حقیقت محمدی چیست؟ جسم چیست؟ پیوند میان روح و جسم چگونه است؟و... چنین پرسش‌هایی را که اقبال مطرح می‌کند و به شیوه‌های گوناگون به آن پاسخ می‌دهد، نمونه‌ی آن کمتر در سروده‌ی دانته دیده می‌شود.

نتیجه

همان‌گونه که روشن شد اقبال لاهوری، اندیشمند بزرگ جهان اسلام به خوبی توانسته با درنگ و اندیشیدن در آثار ارزنده‌ی اروپایی و درک درست زمانه و روزگار خویش ازساختار و اندیشه‌ی مطرح در آنها اثری خلاقانه بیافریند و در آن سیمایی روشن و شایسته از اسلام را پیش روی مخاطبان خود قرار دهد، او با هوشمندی و پرهیز از سطحی‌نگری چهره‌ای متعادل و صلح‌جو، کمال‌طلب و آزاداندیش را از اسلام به جهانیان ارایه کرده است. به طور کلی جاویدنامه یک کوشش سیاسی و فرهنگی برای سامان دادن دوباره‌ی حیات اسلامی و قرار دادن مسلمان معاصر در مسیری درست و سنجیده است و منابع اروپایی(به ویژه بهشت گمشده، فاوست و کمدی الهی) بیشتر بر ساختار جاویدنامه تاثیر گذاشته‌اند و این تأثیرها بر اصالت و نبوغ اقبال به عنوان شاعر چیرگی نیافته است و باعث نشده اندیشه‌ی اقبال از تعالیم بلند اسلامی به دور افتد.

منابع

۱- آسین بلاسیوس، میچل(۱۹۸۰) **أثر الاسلام فی الکومیدیا الالهیه**، الترجمه العربیه: جلال مظهر، مصر

۲- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۷۳) **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**، چاپ ششم، تهران: انتشارات سنایی

۳- الخطیب، حسام(۱۹۹۲) **آفات الأدب المقارن عربیاً و عالمیاً**، دراسات تطبیقیه فی الادبین العربی و الفارسی، الطبعه الثالثه، مصر: دارالهدایه.

۴- چوهدری، محمد حسین(۱۹۶۵) **جاوید نامه کاتعارف**، لاهور.

۵- دانته، امیری(۱۳۸۱) **دوزخ**، ترجمه شجاع الدین شفا.

۶- سلیم چشتی، یوسف(۱۹۶۵) **شرح جاوید نامه**، لاهور.

۷- سید عبدالواحد(۱۹۵۸)**«میلتون و اقبال»**، پاکستان: مجله«ماه نو»، شماره ی ۳۳.

۸- عبدالرحمن، عائشه(۱۹۶۳) **الغفران**، مصر.

۹- عبّود، عبده(۱۹۹۹) **الأدب المقارن مشکلات وآفاق**،دمشق: اتحاد الکتاب العرب.

۱۰- غنیمی هلال، محمد(۱۳۷۳) **ادبیات تطبیقی**، ترجمه و تحشیه و تعلیق سید مرتضی آیت اللهزاده شیرازی، چاپ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۱۱- ---------------(۱۹۹۹) **الأدب المقارن**، دارالعوده.

۱۲- فوزی، طه(۱۹۵۹م) **الکومیدیا الالهیه**، الترجمه العربیه، مصر.

۱۳- گوته، یوهان ولفگانگ فون(۱۳۸۲)**فاوست**، ترجمه ی م. به آذین، تهران: انتشارات نیلوفر.

۱۴- الحیدری، راشد(۱۹۶۳) **محمداقبال و فرهنگ آلمانی**، مجلة «فکر و فن»، العدد الثانی، السنه الأولی، ألمانیا.

۱۵-S.A. Vahid, Iqbal (۱۹۴۴) his art and Thought, Heyderabad

عباسیان حسینی
مسئول اتاق فرهنگی ایران در دانشگاه کابل

سبک و درونمایه شعر فارسی اقبال لاهوری

چکیده

اقبال شاعر متفکر و عارف وفیلسوف پاکستان ، بدون تردید یکی از نوابغ دوران اخیر به شمار می آید. او ضمن افرینش اشعار و آثاری به زبان اردو ، زبان فارسی را برای بیان افکار و احساسات خود برگزیده است .اشعار فارسی و حتی اشعار اردوی او سرشار از مفاهیم عالی و عرفانی، فلسفی، انسانی و اجتماعی است .

زبانی که اقبال در سرودن اشعار خود برگزیده ، زبان شاعران گذشته ایران و شبه قاره است. البته بیان این مطلب دلیلی بر مقلد صرف بودن او نیست، بلکه او با تیز هوشی و استعداد فطری خود، هم از نظر زبان و هم محتوا، طرحی نو درافکنده است و سبکی خاص خود پدید آورده است.

اقبال سادگی و روانی و کاربرد تشبیهات و استعارت ساده را از سبک خراسانی و رنگارنگی کلام و آوردن صنایع لفظی و معنوی را از سبک عراقی و ظرافت و مضمون آفرینی و نکته سنجی را از سبک هندی وام گرفته است. با این وجود، سبک او مختص خود اوست.

از نظر مضمون ، شعرش بیان عشق به دین و قرآن ، محبت به پیغمبر اسلام (ص) و امامان بزرگوار (ع) ، فلسفه ، اندیشه و طرح مسایل سیاسی و فرهنگی روز است . شعر او عصاره و چکیده فرهنگ اسلامی- عرفانی گذشته و حال است.

در یک کلام شعر اقبال ، شعری است بیدارگر، پوینده و گویا از عصر و زمان شاعر متعهد امروز که انسانیت محور اساسی آن است.

واژگان کلیدی: اقبال، شعر فارسی، سبک شناسی

مقدمه

اقبال شاعر متفکر و عارف وفیلسوف پاکستان ، بدون تردید یکی از نوابغ دوران اخیر به شمار می آید. شاعری که هم به زبان اردو شعر سروده و هم به زبان فارسی. با اینکه بیشتر اشعار او به زبان فارسی است ، اشعار اردوی او کمتر مورد توجه منتقدان قرار گرفته است . اشعار اردوی او از نظر استخدام واژه ها و ترکیبات و دیگر ویژگی های شعری ، کاملاً تحت تاثیر زبان فارسی است .

شاید عمده ترین دلیل اقبال در گزینش زبان فارسی برای این کار بوده و دیگر اینکه شاید می خواسته شعرش را فراتر از محدوده زبان اردو قرار دهد و فکر و پیام جهانی خود را به دور دست ترین نقاط زندگی فارسی زبانان برساند. البته ذکر این نکته ضروری است که زبان فارسی زبان مادری اقبال نبوده و صرفاً از طریق مطالعه آثار کلاسیک شاعران فارسی زبان ، زبان فارسی را فرا گرفته ، از این رو ، ایراداتی به آن وارد است، ار جمله خالی بودن از لطف محاوره، و استفاده از برخی واژه هایی که چندان در زبان فارسی رایج در ایران متداول نیست و همچنین عدم آشنایی با ظرایف و دقایق زبان که معمولاً حاکی از روح زبان و خمیره و سرشت ذاتی هر اهل زبانی است. با این حال ، سرودن این همه آثار به زبان فارسی، آن هم اشعاری که سرشار از مفاهیم عالی عرفانی، فلسفی و انسانی و اجتماعی است، کار ساده ای نیست و جز ار فردی نابغه و خودجوش و سختکوش برنمی آید.. شاعری که هیچ ادعای زبان دانی ندارد وتنها به بیان اندیشه خود توجه دارد وهدف نهایی شعر را همین می داند. گواه این مطلب ، اشعار متعدد او در این زمینه است. به عنوان نمونه به دو بیت زیر از دیباچه مثنوی اسرار خودی توجه کنید:

هندام از فارسی بیگانه ام — ماه نو باشم تهی پیمانه ام
حسن انداز بیان از من مجو — خوانسار و اصفهان از من مجو

(اقبال، ۱۳۷۶:؟)

زبانی که اقبال در سرودن اشعار خود برگزیده ، زبان شاعران گذشته ایران و شبه قاره است. او بامطالعه و رنج فراوان مضایق وتنگناهای سخن راه های دشوار را پیموده و به منظور و مقصود خودنایل شده است ، زیرا بدون تردید، امکان دست یافتن بدین پایه در شعر بدون تلاش وکوشش ، حتی اگر انسان از زمره نوابغ هم باشد، ممکن نیست. اقبال بانبوغ ذاتی خود ومداومت د رمطالعه دواوین پارسی گویان هند و ایران وآشنا شدن با ظرایف و دقایق ادبی وهنری اشعار، سبک های دوره های مختلف را آزموده و با آنها دست و پنجه نرم کرده و از تمام شاعران صاحب سبک دوره های مختلف شعری بهره گرفته و نهایتاً خود به زبان و سبک خاصی دست یافته است.

رد پای تقلید شاعران بزرگ در اشعار و افکار اقبال دیده می شود. اظهار این مطلب به این معنا نیست که او فقط در حد یک شاعر مقلد باقی مانده ، بلکه برعکس ، با درایت و تیز هوشی و استعداد فطری خود توانسته ار نظر محتوا مفاهیم بسیاری از بزرگان شعر و ادب بگیرد و از نظر زبانی هم رنگ وصبغه ی محلی را بر ساختار و تحو زبان فارسی شاعران مورد نظر خود بزند و درنهایت ، سبکی خلق کند که د رعین برخورداری از ویژگی های سبک خراسانی ،عراقی و گاه هندی ، درمجموع ، شیوه ی بیان و سبک منحصر به فردی باشد. در حقیقت ، بخشی از لطف و زیبایی کلام او هم به این جهت است . اقبال خود نیز به این نکته توجه کرده و در جای جای آثار خویش یادآور شده است:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما   ای جوانان عجم! جان من و جان شما
غوطه‌ها زد درضمیرزندگی اندیشه ام   تا به دست آورده ام افکار پنهان شما
مهرومه‌دیدم،نگاهم‌برترازپروین‌گذشت   ریختم طرح حرم د رکافرستان شما
(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۵۴)

اقبال سادگی و سلاست بیان ، جذبه ، احساس ، کاربرد تشبیهاب و استعارات ساده و طبیعی و دور بودن سخن از تعقید را از سبک خراسانی و شاعران برجسته

این سبک گرفته و با بهره گیری از آن ، افکار جالب و مترقیانه ای را بیان کرده است . البته این ویژگی ها در تمامی اشعار اقبال وجود ندارد، زیرا او از شاعران دوره های بعد و سبک آثار آنان غافل نمانده ، بویژه سبک عراقی و شاعران برجسته آن از قبیل مولوی و حافظ ، خداوندان فکر، اندیشه ، ادب و هنر که اقبال در بیشتر اشعارش به این دو شخصیت عظیم نظر دارد و راه و شیوه خود را پیروی از طریق آنان قرار داده است. با نوشتن کتاب ها و مقالات متعددی که درباره ارتباط اقبال با حافظ و مولوی نوشته شده ، حق مطلب را تا حدودی ادا کرده است و در حیطه ادبیات تطبیقی ، همواره بحث مقایسه اقبال با شاعران دیگر، از جمله مولوی ، حافظ و دیگران بسیار مطرح بوده است. در این باره در جایی سخن گفته ام و اگر خدا خواهد در مقالتی دیگر به جایگاه اقبال در حوزه ادبیات تطبیقی خواهم پرداخت.

قبال رنگینی کلام و آوردن انواع صنایع لفظی و معنوی، از جمله تشبیهات و استعارات نادر و تلمیحات و ترکیبات غریب را از سبک عراقی به وام گرفته است .

با مروری اجمالی در شعر شاعران سبک هندی (اصفهانی) و در نظر گرفتن ویژگی های کلی این سبک که عبارت است از ظرافت و نکته سنجی و دقت در مضمون یابی از یک سو و بهره جستن از تشبیهات و استعارات نادر و ترکیبات مغلق و تلمیحات و مهمتر از همه ایهام از سوی دیگر ، در می یابیم که اقبال از این سبک نیز همانند دو سبک خراسانی و عراقی و تعداد اندکی از اشعارش را در این سبک سروده . با توجه به سروده های او در این شیوه، می توان گفت که تقلید او کورکورانه نبوده، بلکه در هر گامی ، استعداد ذاتی و توان و تلاش خود را به کار می بسته تا شعرش را از آثار دیگران ممتاز کند و سبکی خص خود داشته باشد.

ذکر این نکته نیز ضروری است که اقبال به جهت جهان بینی خاص و بینش وسیعی که نسبت به مسایل روزگار خود داشت ، همواره درصدد بود وکمال احتیاط را

می کردتا عناصری را – چه در حوزه سبک و صورت و چه در حوزه محتوا – از شاعران سبک هندی و دیگر شاعران صاحب سبک اخذ کند که با زمینه های فکری و روش های وی کاملاً تناسب داشته باشند. اقبال در این تلاش همواره موفق بود. همین نکته ها است که به شعر او از نظر سبک و محتوا ویژگی خاصی بخشیده است.

اقبال همچون پیشوای خود، حافظ، به نکته چینی و به گزینی از آثار گذشتگان و هم عصران خود پرداخته است . وی، متفکر و اندیشمندی است که مسایل فکری، ادبی و زبانی ماخوذ از آثار گذشتگان را در کارخانه ذهنش با افکار فلسفی، ذوقی و احساسی خود چنان زیبا وهنرمندانه در آمیخته و کلامی خلق کرده که عظمتی هنرمندهنه دارد لطافت و حلاوتی دیگر که مشتاقان شعرش به جان خریدار آنند. البته، ذکر مطالب بالا نباید این تصور را پیش آورد که شعر اقبال فقط و فقط بیان افکار و اندیشه های فلسفی است و از جذبه و احساس بی بهره ، بلکه برعکس ، به نظر اقبال اگر فکر و اندیشه باجذبه و احساس همراه نشود، شعر به وجود نخواهد آمد ، چنانچه می گوید:

حق اگر سوزی ندارد حکمت است　　شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

شعر وقتی حاصل می شود که اندیشه باخون جگر آمیخته گردد.

شعر اقبال هر چند که رنگ و بوی شعر شاعران قدیمی را دارد، ولی این بدان معنا نیست که از مسایل روز و روح عصر خون تاثیر نپذیرفته باشد. به قول خواجه عبدالحمید عرفانی با تسامح می توان "دیوان غزلیات اقبال را دیوان حافظ قرن بیستم خواند"یا تعابیر دیگری که درباره اقبال شده از قبیل "رومی عصر " "حافظ عصر" نیز مبین همین نکته اند. از این خطاب ها مطالعه کتاب ها مقالات فارسی ای که درباره اقبال نگارش یافته، بر می آید که سبک اقبال به سبک عراقی نزدیک تر است و مختصات دو سبک خراسانی وهندی در آن کمتر دیده می شود و به قول مرحوم دکتر محمد ریاض :"اقبال ، شاعر عارف است و رمز و ایما وتمثیل های وی ، سبک شعرای متصوف ، مانند سنایی و عطار و رومی را دارد، چنانکه خود نیز می فرماید:

شرح راز از داستانها می کنم   غنچه از زور نفس وا می کنم

اقبال شاعر متفکری بود و به مسایل روز توجه بسیار داشت و شعر او از دین ، فلسفه ، سیاست و... نیز خالی نبود . به این سبب،شعر اقبال از دیگران ممتاز و متفاوت است ،زبان وی در عین ادبی بودن و بهره وری از اصطلاحات ، صنایع و بدایع ، با مسایل جهان معاصر امیخته است..." از این رو است که "سبک اقبال" مورد توجه و استقبال صدها شاعر اردو و فارسی وغیره ، قرار گرفته است. خود شاعر فیلسوف صبغه منفرد و تفکر بی نظیر خود را در مواردی چند یاآور شده است . مثلاً:

نغمه من از جهان دیگر است   این جرس را کاروان دیگر است

یا :

آنچه گفتم از جهانی دیگر است   این کتاب از آسمانی دیگر است

(همان: ۱۴۱– ۱۴۰)

دراینجا سخن را درباره سبک و زبان اقبال به پایان برده و به اختصار درونمایه شعر وی را پی می گیریم.

از آنجاکه اقبال ادیب و دانشمندی حقیقت جو و عارفی فرزانه ، صاحب اندیشه ای بزرگ ، حکیمی والا مقام، انسانی آزاده و وارسته است ، شعرش در واقع ، شعر به معنی خاص کلمه نیست. شعر او بیان عشق به دین و قرآن ، محبت به پیامبر اسلام (ص) و امامان بزرگوار (س) و حضرت فاطمه زهرا(س) و بزرگان دین است. شعر او فلسفه و فکر است، تبیین اندیشه ی اتحاد اسلامی و آرزوی ترقی و سعادت ملت های مسلمان است . نقشه ساختن و پرداختن ملت و کشوری نو است. طرح انسانیت وبیان ایده آل های انسان است، انسانی خداجو و تعالی خواه، انسانی همچون برگزیدگان و نخبگان دین و اسوه های بشریت ، شعر او طرح مسایل سیاسی و فرهنگی روز،انعکاس افکار روحانی و معنوی است، شعر او شعری است ستیزه جو در برابر فرهنگ غرب،

شعر او عصاره و چکیده فرهنگ اسلامی – عرفانی گذشته و حال است.شعری است پوینده و گویا از عصر و زمان شاعر متعهد امروز ،شاعر همه مکان ها و اندیشه ها و انسانیت محور فکری شعر اوست.

اقبال گذشته از رهسپری راه استادان سلف سخن فارسی و بهره جستن از افکار و اندیشه آنان ، مسایل دینی، فرهنگی، تاریخی و ادبی شرق وغرب را خوب خوانده و درباره آنها نیک اندیشیده و صاحب جهان بینی وسیع، عمیق و دور اندیشی شده است که به اختصار به آنها اشاره می شود:

سرلوحه این مطالعات قرائت قرآن و تدبر در آن است . اقبال عشق وافری به قرآن و آمیختن اشعارش به مهر اهل بیت (ع) داشت، وی همواره در زندگانی و آثار خود آنها را اسوه قرار می داد. اقبال در قرآن مطالعات عمیقی داشته و در تمام مدت حیات از مطالعه آن دست برنداشت . او درباره محکمات عالم قرآنی گوید:

علم بی عشق است از طاغوتیان   علم با عشق است ار لاهوتیان!
بی محبت علم و حکمت مرده ای   عقل تیری برهدف ناخورده ای
(مقدم صفیاری، ؟:؟)

اقبال در اشعار و مقالات و سخنرانی های خویش پیوسته از دادگستری، سیاستمداری ، همسرداری، عبادت ، شجاعت ، عدالت ، تقوا ، قضاوت و غنای طبع علی (ع) سخن می گوید و خدمات و اعمال علی (ع) " این مرد تاریخ" را که دوست و دشمن بدان معترفند، تجلیل و تکریم می کند ، از این رو است " که نخستین منظومه اقبال به فارسی ، سپاس جناب امیر نام دارد که در مناقب حضرت علی (ع) سروده شده و در مجله مخزن ، ژانویه ۱۹۰۲ م ، به چاپ رسیده و موجب اشتهار اقبال بین مسلمانان شبه قاره هند و پاکستان گردیده است:

ای محو ثنای تو زبان ها   ای یوسف کاروان جان ها
ای ماحی نقش باطن من   ای فاتح خیبر دل من

ای سر خط و جوب وامکان تفسیر تو سوره های قرآن....."

(همان:؟)

اقبال به امام حسین (ع) و عاشورا نیز توجه ویژه دارد و از آن الهام می گیرد و می گوید:" حسین به ما تعلیم داد که با در نظر گرفتن این هدف بزرگ و مدام، مرگ سرخ را که فردای زندگی ابدی ما را رقم می زند، با بینش انقلابی وقاطعیت، بدون سکون انتخاب نماییم.

عاشورا به ما حسین وار زندگی کردن، حسین وار مردن و حسین وار جنگیدن ، حسین وار ایمان داشتن و شهادت را پذیرفتن و بالاتر از آن شهادت را با آگاهی انتخاب کردن و در مسیر رضای حق قراردادن، آموخته است. آنجاست که باحق می میری و زندگی جاودانه ای را آغاز می کنی... او میگوید:

رمز قرآن از حسین آموختیم ز آتش او شعله اندوختیم...."

(اقبال، ۱۳۷۶: ۷۵)

همچنین "اقبال آگاهی خوبی از جامعه غرب داشت و بازیر و بم آن آشنا بود، لذا با درک کامل ،فرهنگ غرب را فاقد یک ایدئولوژی جامع انسانی می دانست و پیوسته یادآور می شد که فرهنگ در ماده پرستی غرق است و از روحانیت و معنویت دور مانده .

از این روست که می گوید:

دانش افرنگیان غرت گری دیرها خیبر شد از بی حیدری"

همانطور که اشاره شد، " اقبال تنها جهت ادای تعبیرات شاعرانه و سخن پردازی شعر نمی گفت ، بلکه او شعر را وسیله بیان خویش قرار داده و معتقد است که شاعری ارث پیغمبری است ، به شرط اینکه باعث بیداری و ارشاد مردم گردد. غرض وی از

شعر بیان یک رشته افکار وعقاید اصلاحی و تربیتی، انقلابی ، اجتماعی ، دینی و سیاسی است که بتواند خاوریان ، به ویژه مسلمانان ، را بیدار آگاه و از زیر یوغ استعمار و بردگی سیاسی و اقتصادی آزاد کرده ، مجمتع و مترقی و جهانگیر سازد... .افکار شاعر از محیط سرچشمه می گیرد. اقبال نیز مولود عصر خویش بود و فکرش از زندگانی اجتماعی ملی الهام یافته بود... اقبال پیامبر حرکت وعمل بود... او گفته است که "زندگی" جهد است و استحقاق نیست و یا اینکه :

در عمل پوشیده مصمون حیات لذت تخلیق قانون حیات

اقبال عمل را مقصود حیات می داند- به عقیده وی حیات، مبتنی بر فعالیت مسمتر است."

نتیجه

از اینرو اقبال از نظر سبک ، درعین عنایت به سبک عراقی و شاعران برجسته ی آن ، سبک خاص خود را دارد و از جهت درونمایه شعری ، همنطور که اشارت رفت ، درکنار مسایل دیگر ، بیدارگری و آدمگری را مقصور شعر می داند:

" شعر را مقصور اگر آدمگری است شاعری هم وارث پیغمبری است

یا به قول مولانا غلام مقادر گرامی

در دیده معنی نگران حضرت اقبال پیغمبری کرد و پیمبر نتوان گفت"

منابع

۱- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۷۶) **کلیات اشعار فارسی مولانا** ، چاپ هفتم، تهران: سنایی

۲-از مقدمه خواجه عبدالحمید عرفانی بر کتاب غزل فارسی علامه اقبال، پروفسور محمد منور.

۳-محمد ریاض، اقبال لاهوری و دیگر شعرای فارسی کوی، اسلام آباد:مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

۴-**متون تعلیمی** – مؤلف پوهنمل دکتور عبدالغنی برزین مهر.

۵-مقدم صفیاری، شهین دخت، **نقشی از اقبال**، لاهور

محمد حسین حسینی
کارشناس ارشد ا زبان فارسی، اردو و روابط بین المللی
دانشگاه بلوچستان (پاکستان) کویته
رییس اکادمی فرهنگی قائد اعظم

اقبال چراغ لاله

چکیده

در این مقاله به این مطالب پرداخته شده است -

حکیم شرق هنوز درمیان ما ناشناخته مانده است و ملت با افکار او چنانکه باید آشنا نیست و با اینکه او به زبان اردو تکلم می‌کرد، اما برای پیام رسانی مهم خود زبان فارسی را انتخاب نمود-

از نظر اقبال لاهوری ملت مسلمان از خودی شخصی و اجتماعی بی خبر مانده است و این بزرگترین علت و سر عدم موفقیت مسلمان‌ها می باشد ، از دیدگاه وی ملت مسلمان گرفتار توطئه چینی های غرب است و بزرگترین چالش غرب "تفرقه پراکنی" می باشد . اقبال لاهوری بر این باور بود که تنها راه بازگشت و دستیابی به عظمت رفته ی مسلمان‌ها راه سالار شهیدان حضرت امام حسین(ع) می باشد .

واژگان کلیدی : اقبال ، امام خمینی

مقدمه

ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد   چشم خود بربست و چشم ما گشاد

(اسرار خودی)

دکتر محمد اقبال لاهوری و به فرموده و خطاب رهبر معظم آیت الله خامنه ای ستاره‌ی شرق علاوه بر یک شاعر، فیلسوف و کیل نامور یک مصلح بزرگ نیز بود که ازاندیشه‌هایی برتر انسانی،اسلامی وقرآنی بر خوردار بودو در قرآن مطالعات عمیقی داشت ودر تمام دوره ی حیات خود از مطالعه ی با دقت قرآن جدا نبود،از این رو می‌گفت.

گرتومی‌خواهی مسلمان زیستن نیست ممکن جز به قرآن زیستن

(رموزبیخودی)

پرداختن به افکار و رهنمودهایی این خورشید صبح آفرین شرق کار آسانی نیست و برای فهمیدن افکار مولانا اقبال لاهوری نیاز به آن دارد که بیان کننده ، شنونده و خواننده نیز از سطح بالای مطالعات فکری برخوردار باشدند. واین کار با گذشت زمان بیش از پیش روشن تر خواهد شد که این مرد بزرگ قبل از زمان خود متولد شده و حرف‌ها و اندیشه‌های این مرد بزرگ در چی سطح بوده است،وی از آن افراد کوتاه بین گلایه دارد که وی را فقط یک غزلسرا می‌خوانند واز افکار و هدایت های وی غافل مانده اند.

در این میخانه ای ساقی ندارم محرمی دیگر که من شاید نخستین‌آدمم‌ازعالمی دیگر

(زبورعجم)

این مرد بزرگ تاریخ گرچه به زبان اردو تکلم می نمود، اما از آنجا که وی فارسی را بهترین زبان برای پیام رسانی و انتقال افکار خود می دانست این زبان را وسیله قرارداد ،شاید وی این نکته را نیز درک نموده بود که سرزمین فارس و جوانان عجم در گرفتن پیام وی پیشگام خواهد شدند .

اقبال چراغ لاله

چون چراغ لاله ســـوزم در خیابان شما ای جوانان عجم جان من و جان شما

غوطه ها زد در ضمیر زندگی اندیشه ام تــا به دست آورده ام افکار پنهان شما

(زبورعجم)

با در نظر گرفتن این اشعار مولانا می توان گفت که وی به خاطر سرسپردگی و حقیر شدن ملت ایران لازم دانست که روی سخن را جوانان عجم قرار بدهد یا این که خیزش و روحیه‌ی انقلاب وظلم ستیزی را در این ملت یافته بود که بایقین کامل می گوید-

می رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند دیـــده ام از روزن دیـــوار زندان شما

(زبورعجم)

علامه اقبال نه فقط خواستار پیدایش پاکستان یا استقلال ملت عجم بود، که بانگاه به غرب و ستم فرنگ به ملت های مستضعف بویژه به ملت مسلمان، آرزویش استقلال و سربلندی جهان اسلام و ملت های ستم دیده بود . وی راه نجات مسلمان ها را خود باوری و به خود آمدن می دانست و بر این باور بود که تا مسلمانان به خود نیایند و از خودی خود باخبر نشوند ، راهی به سربلندی نخواهد داشت-

هرکه برخود نیست فرمانش روان می شود فرمان پذیر از دیگران

(اسرار خودی)

وی طبق حدیث پیامبر اسلام(ص) که هر کس خود را شناخت خدا را نیز خواهد شناخت - مشکل اصلی ملت مسلمان را از خود غافل شدن می داند و یکی از علت های غفلت از خودی را ترس از دیگران می شمارد که به علت همین مصلحت های دنیا و منافع شخصی، از مصالح ملی جهان اسلام چشم پوشیده و زیر سلطه‌ی دیگران قرار گرفته اند-

خوف دنیا خوف عقبیِ خوف جان خـــــوف آلام زمیـــن و آسمان

(اسرار خودی)

این مرد قرآن آشنا به حکم قرآن که می گوید عزت و ذلت در دست خدا است و غیر از خدا کسی قادر به اهدای عزت نخواهد بود بر این باور است که نشناختن خدا و درک نکردن توحید اساس مشکل مسلمانان است -

هـــرکه در اقلیم لاآبادشد فارغ از بند زن و اولاد شد

می کند ازماسوی قطع نظر　　می نهد ساطور بر حلق سپر

(اسرار خودی)

به اعتقاد اقبال چنانچه مسلمان مقام بندگی خدا را بپذیرد و یگانه پرست شود ، دیگر در بند اسارت و تحقیر نمی ماند و این وعده قرآنی است که مستضعفان وارثان زمین خواهند شد -

چون مقام عبده محکم شود　　کاسه ی در یوزه جام جم شود

(رموز خودی)

وی درک نموده بود که جهان اسلام به علت وابستگی به غرب و ابر قدرت‌ها دیگر توان "نه"گفتن و خیزش برای استقلال نخواهد داشت ، وی این نکته را نیز دریافته بود که شرق در جنگ استعمار از منابع خود نیز محروم گشته وبرای زیستن و بهره برداری از منابع خود مجبور است دست گدایی به سوی غرب دراز کند، لذاوی تاکید داشت چنانچه ملت مسلمان به خود بیایند این کاسه گدایی به پادشاهی ا تبدیل خواهد شد - اما برای این کار لازم است‌که‌اول دست گدایی راکوتاه کنند و باسختی موقت مداراکنند-

چـــون علـــی درسازبانان شعیر　　گـــردن مـرحب شکن خیبر بگیر

منت از اهـــل کـــرم بردن چرا　　نشتـــر لاو نعـــم خـــوردن چرا

گرچه باشی مور هم بی بال و پر　　حـــاجتی پیش سلیمـــانـــی مبـر

(خلاصه مثنوی)

اقبال لاهوری در مرحله‌ی دیگر خودباوری اجتماعی یا خود باوری فردی را یکی از مشکلات جهان اسلام می دانست وی از توطئه های دشمنان و ساده نگری مسلمان‌ها به فغان آمده بود -

فریاد ز افرنگ و دلاویـــزی افرنگ　　فریـــاد زشیرینی و پرویری افرنگ

عالم همه ویرانه ز چنگیزی افرنگ　　معمار حرم باز به تعمیر جهان خیز

از خواب گران خواب گران خواب گران خیز

(زبور عجم)

مشکلی که تا امروز جهان اسلام را دچار مصیبت نموده از فرش عزا و مصیبت جدا نساخته و دایم این آتش فتنه شعله ور تر شده است - اختلاف و "تفرقه افکنی" میان مسلمانان بلای بزگی است که دامنگیر آنها شده است .اختلاف میان شیعه و سنی ، اختلاف میان بریلوی و دیوبندی ، به علت همین تفرقه پراکنی دشمنان ، صدها هزار مسلمان به ناحق کشته شده اند ، مساجد و حسینیه ها ویران شده است ،در بازار هاجای امنی نمانده ، هیچ اجتماع کشورهای مسلمان در امنیت نیست ، آن یکی شیعه است این سنی ، آن اهل حدیث است این دیوبندی ،آن بلوچ است این فارس ، آن یکی ایرانی است این افغانی به قول اقبال لاهوری ما پیرو هر مسلکی هستم غیر از اسلام -

آن چنان قطع اخوت کرده اند بـروطن تعمیر ملت کرده اند
تاوطن راشمع محفل ساختند نــوع انسان را قبائل ساختند

(رموز بیخودی)

امروزه ملیون‌ها نفر ازمردم کشورهای اسلامی به ویژه کشورهای افغانستان، پاکستان و عراق در آتش این فتنه می سوزند ، روزی نیست که انفجار در این کشور ها جان ده ها نفر را نگیرد- از نماز های جمعه و جماعت ، محافل عزاداری و سوگواری ، نماز عید و نماز میت گرفته تا بیمارستان ها، مدارس، بازارها و ادارات هیچ جای امن و جود ندارد، ملت مسلمان از این همه کشت و کشتار و درگیری چه به دست می آورد؟ پشت این فتنه ها کیست؟ بفرموده ی بانی انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی(ره)، شما در گیر نماز خواندن با دست بازودست بسته هستید ، اما دشمن می خواهد دست در تن شما نباشد ! مولانا اقبال لاهوری نیز با آگاهی کامل از این فتنه ملت مسلمان راهشدار می دهد که :

از فریب عصر نوهشیار باش ره فتد ای راهرو هشیار باش

(رموز بیخودی)

اقبال به این نکته پی برده بود که تا ملت مسلمان در بند فتنه های نژادی و مسلکی باشد نمی تواند از این مشکلات رهایی یابند.

هر که از قید جهات آزاد شد چون فلک در شش جهت آبادشد

(رموز بیخودی)

اقبال هم مانند بانی انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی باور داشت که "اسلام مرز ندارد" و تا ملت مسلمان از این مرزهای خود ساخته بیرون نیامده آلت دست دشمنان خواهند بود - امروز می گویند مسأله قدس یک مسأله عربی است" فلسطین مربوط به عرب‌ها میباشد ، این ها دردهای اقبال بود که وی به آن پی برده بود:

جـــوهـــر مـــا با مقامی بسته نیست بـــاده ی تندش بجامی بسته نیست
هنـــدی و چینی سفال جـام ماست رومی و شـــــامی گـل اندام ماست
قلب ما از هند و روم و شام نیست مـــرز بـــوم او بجـــز اسلام نیست

(رموز بیخودی)

حکیم شرق بادرک و تشخیص درد ملت مسلمان و آگاهی کامل از فتنه‌ی افرنگ ، از افکار ذلیلانه‌ی ملت مسلمان و سر خم کردن آنان در برابر خواسته های غرب بسیار رنج می برد-

آدمیت زار نالید از فرنگ زندگی هنگامه برچید از فرنگ

(پس چی باید کرد)

امروز ما شاهد این مصیبت عظمی هستیم که حاکمان کشورهای اسلامی در برابر فتنه های غرب چگونه تسلیم محض هستند و در برابر هرخواست آنها سر تعظیم خم نموده اند:

از غـــلامی دل بمیـــرد دربدن ازغـــلامی روح گـــردد بـارتن
ازغلامی ضعف پیری در شباب ازغلامی شیر غاب افکنده ناب

(بندگی نامه)

از ملتی که در دنیا جاه داشته و مقام داشته پرچمدار عزت و استقلال بوده، ملتی که سروری داشته و سربلندی، امروز کمتر نشانی بر جای مانده است :

باز خوانیم قصه ی پارینه ات　　تازه سازم داغ های سینه ات

(رموز بیخودی)

حکیم لاهوری بابیان گذشته ی ملت مسلمان تلاش داشت تا روح خوابیده ی آنان را بیدار کند - ملتی که مانند شیر فرمانروا بود چه شده امروز که در برابر گرگ های نوین سرخم نموده است ؟ وی با شور و احساسات خاصی بر این نوع فریاد می زند:

یا بکش درسینه ی من آرزوی انقلاب　　یا دگرگون کن نهاد این زمان و این زمین

(زبور عجم)

وی از دیدن اختلافات ، جدایی و بی نظمی ملت مسلمان بشدت ناراحت بود، هر مسلک ساز خودش رامی نوازد و هرنژاد سرور جداگانه‌ای بر خلاف،حدیث پیامبر(ص) که دست خدا با جماعت است- ملت مسلمان به گروه های مختلف تقسیم شده‌اند:

از غلامی بزم ملت فـرد فـــرد　　ایـن و آن با این و آن اندر نبرد

آن یکی اندر سجود این درقیام　　کار و بارش چون صلوهٔ بی امام

(بندگی نامه)

مثل عصرما که یکی عرب است دیگر عجم، این ترک است و آن فارس، این پشتون است و آن بلوچ و همه باهم در گیر و دشمنان هم استراتژی "تفرقه بینداز وحکومت کن" را پیش می برند و خرسند از غفلت و نادانی ما-

حکیم لاهوری بر این باور بود که تا ملت مسلمان به خود نیامده و از خودی انفرادی گرفته تا خودی اجتماعی خود را پیدا ننموده از چنگ افرنگ بیرون نخواهد آمد:

ترا یک نکته ی سر بسته گویم　　اگر درس حیات از من بگیری

بمیری گر به تن جانی نـداری　　وگر جانی به تن داری نمیری

(پیام مشرق)

یعنی تاملت مسلمان خودی خود را در نیابد و سرنوشت خود را خود به دست نگیرد این پیکر ما ارزش بیش ازخاک نخواهد داشت- بفرموده بانی انقلاب اسلامی تصمیم های ما در تهران و کشورهای خودمان باید گرفته شود نه در واشنگتون و ژنوو

تا چه زمان ما غرب را خدا ی خود و همه کاره‌ی خود فکر می کنیم ، این غرب که یک دلار بدهد تا صد دلار نگرفته از ما کی راضی می شود-

این صنم تاسجده اش کردی خداست چـــون یــکی اندر قیام آئی فناست
آن خــدانـــانـــی دهــد جــانی دهد ایـــن خـــدا جــانی بردنانی دهد

(بندگی نامه)

امروز در فلسطین حماس به جرم استقلال طلبی سرکوب می شود که چرا از استقلال حرف می زند، نماینده ویژه‌ی آمریکا برای افغانستان وپاکستان ریچاردهالبروک در دیدار ازپاکستان به‌علت مخالفت نمایندگان مجلس پاکستان از حمله های بالگردهای بدون خلبان آمریکا اظهار ناراحتی می‌کند که شما کمک هم می‌گیریدواعتراض نیز دارید:

چون یکی اندر قیام آیی فناست

حکایت رییس جمهور عراق ، فلسطین و گروه تندروی طالبان به علت کوچک ترین واکنش مورد عتاب سردمداران خود قرارمی گیرند ، حکیم لاهوری از این نوع حاکمان و ایمان آنان بشدت ناراضی بود که از خود اراده ندارند و سر نوشت ملک و ملت خود را به دیگران می‌فروشند:

دین و دانش را غلامان ارزان دهد تابدن را زنده دارد جان دهد
گرچه برلب های او نام خداست قبله ی اوطاقت فرمانرواست

(بندگی نامه)

وی دوری از رهنمود های اسلام و پیامبر را علت سر سپردگی ملت مسلمان می دانست که با فاصله گرفتن از اسلام امروز دچار این ذلت هاشده اند -

مسلم از سر نبی بیگانه شد باز این بیت الحرام بت خانه شد

(خلاصه مثنوی)

اقبال لاهوری راه برگشت و عزت را نیز در برگشت به خودی انفرادی و اجتماعی خود و عمل به رهنمود های پیامبر(ص) از تقلید حسین(ع) گونه و از مسیر کربلا می دانست که فرموده‌ی آن سالار شهیدان است که:

"زندگی باظالمان ننگ و مرگ سرخ باعث افتخار است"

راهی که امروز گروهی از مردهای مومن مانند گروه حزب الله و حماس در پیش گرفته اند، همان راهی است که حکیم لاهوری تصور آن را داشت -

هرکه پیمان با هوالموجود بست   گردنش از بند هـر معبود رست
بـــرزمیـــن کربلا با رید و رفت   لاله در ویـــران هـا کاریدورفت
تـــاقیـــامت قطـــع استبداد کرد   مـــوج خون او چمن ایجاد کرد
نقش الاالله بـــر صحـــرا نوشت   سطر عنـــوان نجـــات مانوشت

(رموزبیخودی)

نتیجه

اقبال دلبستگی شدیدی به اسلام و جوامع اسلامی داشت وآرزوی قلبی او اتحاد، استقلال و پیشرفت جوامع مسلمان بود واز این که برخی مسلمانان زیر یوغ ستم و سلطه‌ی غربیان بودند رنج می برد این افکار از اندیشه‌های سیاسی اقبال بودند که در جای جای اشعارش کاملا مشهود است.

منابع

۱- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۳) کلیات اشعار اقبال لاهوری، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی سنایی.

فرشته حیدری
کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی
آموزش و پرورش

صور خیال در غزلیات «زبور عجم» اقبال لاهوری

چکیده

علّامه اقبال لاهوری ، منادی وحدت و آزادی، یکی از شعرای برجسته ی شعر فارسی در منطقه ی شبه قاره است که وسعت فکر، آزادی خواهی، باریک اندیشی، استعمارستیزی و ... وی را در ردیف شعرای برتر برون مرزی قرار داده است .

یکی از دغدغه های اصلی اقبال ، آشنایی بیشتر مردم با حقایق دین اسلام و ایجاد اتّحاد و وحدت میان مسلمانان بود . وی ذهن پویایی داشت و به زبان و فرهنگ فارسی عشق می ورزید . انتخاب این زبان برای بیان افکار و عقاید والایش ، او را از یک شاعر وطنی به یک شاعر جهانی مبدّل کرد .

اقبال در غزلیات « زبورعجم»از انواع صورخیال برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب بهره گرفته است. موادّ تشبیه در اشعار وی برگرفته از زندگی اجتماعی، فرهنگی، طبیعی و ... است که با ذهن خلّاق خود آن ها را به صورتی بدیع و بکر بیان نموده است.

واژگان کلیدی: خیال، تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه، اقبال.

مقدمه

علّامه اقبال لاهوری، منادی وحدت و آزادی، یکی از نامورترین شاعران پارسی گوی برون مرزی در ایران است. وی مردی فیلسوف، عارف، شاعر، اصلاح گر، قرآن پژوه، اسلام شناس و تاریخ دان بادیدگاه های مترقّی و انقلابی بوده است. اقبال با توجّه به محیط اجتماعی خود به مفهوم جدیدی از آزادی دست یافت. این بینش، فکر و اندیشه ی او را متحوّل کرد و این تحوّل و بالندگی را به زیبایی در شعر خود به نمایش گذاشت. او شعر را فقط برای هنر و زیبایی مورد توجّه قرار نداد، بلکه با درهم آمیختن حقیقت و زیبایی، نغمه های باشکوهی از آزادی و بیداری سرود .

«این ابرمرد شرق در روشن کردن اذهان مردم و بخصوص مسلمانان و آگاهی آنان به شناخت احوال اجتماعی و سیاسی سرزمین خویش ، با سرودن اشعار و ایراد سخنرانی هایش مردم را تحت تأثیر افکار و عقاید خویش قرار داده است.» (درویش،۱۳۵۹: ۹)

اقبال شیفتگی خود به زبان و ادبیات فارسی و سرزمین ایران را در اشعارش به خوبی نمایانده است .

« اقبال برای بیان افکار و اندیشه های بلند و تابناک خویش ، زبان فارسی را که صدها سال زبان بین المللی در هند بود ، انتخاب کرد و با این که به ایران نیامده بود، مهمترین اشعار فلسفی و عرفانی و مسلکی خویش را به شعر فارسی سرودوازاین راه نیز بین دوملّت مسلمان هندوایران،وحدت و رابطه ای سیاسی و فرهنگی ایجاد نمود.» (همان: ۱۹)

در این مقاله سعی بر این است که صور خیال در غزلیات «زبورعجم» بررسی شود. صور خیال شامل تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه است . بیان افکار و عقاید، احساسات و عواطف به وسیله ی صور خیال از دیرباز مورد توجّه شاعران بوده است. بررسی صور خیال در غزلیات اقبال از آن جهت که تاکنون مقاله ای دراین مورد نوشته نشده است،

ضروری به نظر می رسد ؛ زیرا نشان دادن ظرایف آرایه های ادبی در شعر شاعران باعث تلطیف ذهن مخاطب و ایجاد التذاذ هنری می شود .

سؤالاتی که در این مقاله درصدد پاسخگویی به آن هستیم به این ترتیب هستند :

اقبال کدام نوع از صور خیال را در غزلیات خود بیشتر به کار برده است ؟ آیا جنبه ی اعتدال را در تصویرسازی رعایت کرده است ؟ آیا عواطف و احساسات انسانی در تصویر های آفریده ی او به خوبی بازتاب یافته است؟ به زیبایی در شعر بیشتر توجّه داشته یابه محتوا ؟ آیا او شاعری انسان گراست یا معنا گرا ؟

در این مقاله برای جمع آوری اطّلاعات از روش سندکاوی ، کتابخانه ای و تحلیلی استفاده شده است .

صور خیال

شعر در هر زبانی از تصاویر خیال آفرین مثل تشبیه، استعاره و دیگر آرایه های ادبی خالی نیست. شعر فارسی از آغاز پیدایش خود از این خصوصیّت بهره مند بوده است.

صادقیان می نویسد :« بیکرانه ترین حوزه ی خلاقیّت در ادبیات ،علم بیان یا قلمرو صور خیال است . معانی در انحصار هیچ کس نیست و هر کس ازدیدن مناظر زیبا به وجد می آید و از روبه رو شدن با صحنه های رقّت بار و ناخوشایند زندگی، متأثّر و متألّم می شود . هر پدیده از پدیده های زندگی را می توان با نیروی تخیل با هزاران تصویر ارائه داد .» (صادقیان ، ۱۳۷۱: ۱۳۲-۱۳۱)

خیال، عنصر و جوهر اصلی شعر است و از نیروی تخیّل انسان ناشی می شود. هر شاعری با توجّه به ذهن و خیال خود ، تصاویر خیالی مخصوص به خود را در شعرش ارائه می دهد. چهار موضوع اصلی تشبیه ، استعاره ، مجاز و کنایه ، ستون های اصلی خیال را تشکیل می دهند .

«عنصر خیال را نمی توان در ردیف دیگر اجزای شعر شمرد، بلکه این عنصر فعّالترین و مهمترین عامل شرکت کننده ی در ایجاد شکل ذهنی یک شعر است . تصویر یا ایماژ شاعرانه در واقع نتیجه ی کارکرد خیال(بر مبنای جوهر شعر) در بستر زبان می باشد. البتّه نقش عنصر خیال در نظریات قدما کمتر مورد دقّت قرار گرفته است و برای همین در گذشته به جای پرداختن به تصویر خیال به کارکرد آن(بویژه نقش آن تشکیل ساخت نهایی شعر) بیشتر به یک سلسله صنایع بدیعی و بیانی توجّه شده است ؛ در حالی که هیچ یک از این صنایع بدون در نظر گرفتن یک کلّیّت راه به جایی نخواهد برد و التذاذ هم که از راه به کارگیری صناعات کسب شود، بیشتر ازآن که ذهن را متوجّه ساختن کلّی شعرکند، فقط به یک یا چند صنعت خاص معطوف خواهد داشت.»(شعردوست، ۱۹۹۷ : ۲۷)

اهمّیت تشبیه : ازآن جا که تشبیه یکی از ارکان صور خیال و پایه و اساس استعاره است، دارای اهمّیت خاصّی است.نویسندگان وشاعران برای فهماندن منظورخود ونیزتأثیرگذاری بیشتر برمخاطب همواره آن را استفاده کرده اند.

جرجانی درباره ی اهمّیت تشبیه می نویسد : « آیا از این که دیگر رام کردن و تألیف دو چیز متباین نقش افسون و سحر را بازی می کند ، تردیدی داری که چگونه خاور و باختر را جمع می کند و یک شخص پست بدفال را با یک شخص بلندمرتبه گرد می آورد و شخص بی بیان را بیان می بخشد . در میان جمادات زندگی را نشان و سازش اضداد را نمایش می دهد. مرگ و زندگی را یک جا در برابر می آورد. (جرجانی،۱۳۶۶ :۷۵)

تعریف تشبیه

« چیزی به چیزی مانند کردن است و درین باب از معنی مشترک میان مشبّه و مشبّه به چاره نبود وچون چند معانی به یکدیگر افتد و تشبیه همه را شامل شود، پسندیده تر بود و تشبیه کاملتر بود.» (رازی، ۱۳۷۳: ۳۰۶)

« تشبیه عبارت است از مانند نمودن چیزی را به چیزی در معنایی و به عبارت دیگر اظهار مشارکت امری است با امری در وصفی از اوصاف به الفاظ مخصوصه.» (تقوی، ۱۳۶۳:۱۴۴)

انواع تشبیه به اعتبار ادات

« در کتاب عیار الشّعر از محمّدبن طباطبا (متوفّی به سال ۳۲۲ ه.ق) به عناصر حسن و زیبایی شعر و عوامل فساد آن اشاره شده و آن نخستین کسی است که از ادوات شعر ، بحث نموده است و بر آن است که تشبیهات با زمینه ی فکری و محیط شاعر ارتباط دارد ؛ یعنی هر شاعر ، موادّ و عناصر تشبیه را از محیط خود می گیرد.» (علوی مقدّم و اشرف زاده، ۱۳۸۱: ۷)

در تشبیه ادواتی به کار می رود که نوع تشبیه را با توجّه به استفاده یا عدم استفاده از آن ها ، مرسل یا مؤکّد می نامند.

۱ـ « نوع اوّل یعنی تشبیه مرسل یا صریح ، تشبیهی است که در آن ادات ذکر شود.» (شمیسا،۱۳۷۶: ۶۸)

« و آن چنان باشد که چیزی را به چیزی تشبیه کنند و ادات تشبیه به کار دارند تا به تصریح آن مفهوم گردد و ادات تشبیه در فارسی چون باشد و مانند وماند و گویی وپنداری ومانا و همانا و امثال آن . (کاشفی سبزواری ، ۱۳۶۹: ۱۰۷)

چه جلوه ای است که دل ها به لذّت نگهی — زخـاک راه مثـال شـراره بـرجستند
(اقبال، ۱۳۶۱: ۳۹)

دل ها به شراره تشبیه شده و ادات تشبیه « مثال » است .

بیـا که مثل خلیـل ایـن طلسم درشکنیـم — که جزتوهرچه دراین دیردیده ام صنم است
(همان: ۲۹)

ضربت روزگار اگرناله چونی دهد تورا — باده ی من زکف بنه چـاره ز مومیا طلب
(همان: ۱۲)

مثال لاله فتادم به گوشه ی چمنی		مرا ز تیر نگاهی نشانه برجگر است
(همان: ۱۳)

۲ـ۱ـ اضافه ی تشبیهی: در این نوع تشبیه ، وجه شبه و ادات ذکر نمی شود . به آن تشبیه بلیغ نیز می گویند.

بیا که من ز خم پیر روم آوردم		می سخن که‌جوانتر زباده ی عنبی است
(همان:۱۶)

حنا زخون دل نوبهار می بندد		عروس‌لاله‌چه اندازه تشنه ی‌مرگ است
(همان:۱۴)

بادل ماچها کنی توکه به باده ی حیات		مستی شوق می‌دهی‌آب وگل پیاله را
(همان:۱۰)

شکست کشتی ادراک مرشدان کهن		خوشاکسی‌که به دریاسفینه ساخت مرا
(همان:۷)

در ابیات بالا واژه های سخن، لاله، حیات و ادراک مشبّه و واژه های می، عروس ، باده و کشتی مشبّه به هستند.

۲ـ۲مشبّه ، نهاد و مشبّه به ، مسند (تشبیه اسنادی) :

در این تشبیه نیز مثل تشبیه بلیغ ، وجه شبه و ادات حذف می شود :

بی نیازانه ز شوریده نوایم مگذر		مرغ لاهوتم و از دوست پیامی دارم
(همان:۵۴)

ساز تقدیرم وصد نغمه ی پنهان دارم		هرکجازخمه ی اندیشه رسدتارمن‌است
(همان:۲۳)

کرم شبتاب است‌شاعردرشبستان وجود		درپروبالش‌فروغی‌گاه هست‌وگاه نیست
(همان:۲۶)

من آن‌جهان‌خیالم که فطرت ازلی جهان بلبل وگل‌راشکست وساخت مرا

(همان:۷)

در ابیات بالا،من، من، شاعر و من مشبّه که به مرغ لاهوت،ساز تقدیر،کرم شبتاب و جهان خیال تشبیه شده اند.

انواع تشبیه به اعتبار وجه شبه

« وجه شبه معنا و خصوصیتی است که اشتراک طرفین در آن مورد نظر باشد . خواه این اشتراک امری حقیقی باشد و خواه تخیّلی.» (شفیعی کدکنی،۱۳۶۶: ۶۶)

« مانروی (وجه شبه) جان تشبیه است. آفرینش هنری در تشبیه، بازبسته به مانروی است. پندار شاعرانه در مانروی آشکار می گردد. اگر مانروی پنداری نوآیین و شگفت پرورده باشد ، تشبیه ارزش هنری بسیار خواهد داشت. وارونه ی آن اگرمانروی فرسوده وبی فروغ باشد، تشبیه ارزش زیباشناختی نمی تواند داشت.مانروی است که سرنوشت تشبیه را از دید هنری رقم می زند. برای گشودن راز تشبیه مانروی را در آن بازیافت وبازنمود .از این رو می توان آن رابنیادی ترین پایه ی تشبیه شمردکه مانسته(مشبّه به)نشانه ی آشکارونمونه ی برترین آن است .» (کزّازی،۱۳۷۵ :۴۷)

تشبیه از نظر داشتن وجه شبه یا نداشتن آن به دوقسمت تقسیم می شود :

۱ـ تشبیه مجمل : « تشبیهی است که در آن وجه شبه ذکر نشده باشد .»

(شمیسا، ۱۳۷۶: ۶۸)

تشبیهات بلیغ نیز جزو این گروه هستند که در دیوان اقبال ، تعداد زیادی را به خود اختصاص داده اند .

حکمت و فلسفه را همت مردی باید تیغ اندیشه به‌روی‌دوجهان آختن است

(اقبال:۱۳۶۱)

به باغ وراغ گهرهای نغمه می پاشم گران متاع وچه ارزان زکندبازاری است

(همان:۲۵)

گرچه ازطور کلیم است بیان واعظ تاب آن جلوه به آیینه ی گفتارش نیست

(همان:۱۷)

در ابیات بالا اندیشه، نغمه و گفتار به تیغ، گهرو آیینه تشبیه شده اند.

۲ـ تشبیه مفصّل:«تشبیهی است که وجه شبه درآن ذکرشده باشد.»(شمیسا،۱۳۷۶: ۶۸)بسامد این نوع تشبیه در دیوان اقبال بسیار زیاد است .

دریای تودریاست که آسوده چودریاست دریای تو دریاست‌که افزون نشد و کاست

(اقبال،۱۳۶۱: ۴۸)

به نگاه نارسایم چه بهار جلوه دادی که به باغ وراغ نالم چو تذرو نوصفیری

(همان:۸۰)

چون چراغ لاله سوزم در بیابان شما ای جوانان عجم جان من و جان شما

(همان:۳)

تشبیه مفصّل خود به دو قسمت زیر تقسیم می گردد :

۲ـ۱ وجه شبه تحقیقی(راستین):«آن است که شباهت موردنظرحقیقتاًدردو طرف تشبیه وجودداشته باشد.» (شمیسا: ۱۳۶۱)

چوخس‌ازموج هربادی‌که می آیدزجا رفتم دل من ازگمان هادرخروش‌آمد یقینی ده

(همان:۱۳۶۱)

شاعر خود را به خس تشبیه کرده و وجه شبه از جا رفتن، برای انسان وخس حقیقی است.شاعر با برجسته کردن این رابطه ی پنهانی، مخاطب را اقناع کرده است .

جاده ز خون رهروان تخته ی لاله در بهار ناز که راه می زند قافله ی نیاز را

(همان)

وجه شبه در این بیت، رنگ سرخ است که برای جاده ی خونین ولاله حقیقی است .

۲ـ۲ وجه شبه تخیلی (پندارین):«مراد از وجه شبه تخیلی به اصطلاح قدما آن است که مورد مشابهت در طرفین یا یکی از آنها خیالی و ادّعایی باشد؛ یعنی اصلاً در عالم واقع چنان چیزی حقیقت نداشته باشد.» (شمیسا:۱۳)

مخورناداان غم‌ازتاریکی‌شبها که می‌آید   که‌چون انجم‌درخشدداغ سیمایی‌که من دارم

(اقبال،۱۳۶۱: ۵۶)

درخشیدن برای ستاره حقیقی و برای داغ صورت امری تخیلی و پندارین است.

سوزوگدازززندگی لذّت جستجوی تو   راه چومارمی‌گزدگرنروم‌به سوی تو

(همان: ۶۷)

گزیدن برای مار حقیقی و برای راه پندارین است .

گرفتم این که چو شاهین بلندپروازی   بهوش باش که صیاد دام ما کهن است

(همان:۲۴)

بلندپروازی برای شاهین حقیقی و برای انسان تخیلی است .

انواع تشبیه به اعتبار طرفین (بر بنیاد دو سو): تشبیه از این نظر شامل عقلی و حسّی است که در نهایت به چهار قسمت تقسیم می شود. ابتدا لازم است که تشبیه حسّی و عقلی تعریف شود :

الف: تشبیه حسّی :« گاهی همانندان هر دو حسّی هستند ؛یعنی دو چیزند که با یکی از حواس پنجگانه قابل احساس اند و می توان آن ها را دید ، شنید، چشید، بویید و لمس کرد .» (ثروتیان، ۱۳۸۳: ۹)

«هر گاه کلمات انسان، من، تو و تخلّص ها، مشبّه به باشند، بهتر است آن ها را حسّی بدانیم؛ چون می توانند مشار الیه باشند.» (شمیسا ، ۱۳۷۶: ۷۷)

ب: تشبیه عقلی:« مقصود از عقلی در این جا غیر حسّی است مطلقاً؛ یعنی آن چیزی که نه خودش و نه موادش به یکی از حواس ظاهر ادراک شود . پس تشبیه عقلی، وهمیات ، وجدانیات و عقلیات صرف را شامل می شود .» (رجائی، ۱۳۷۲: ۲۴۵)

۱ـ تشبیه حسّی به حسّی : در این نوع تشبیه ، مشبّه و مشبّه به از حسّیات هستند و ملموس و قابل درک . اکثر تشبیهات اقبال در حیطه ی محسوسات است که نمونه هایی به عنوان شاهدمثال ذکر می شود :

ما چشم عقاب و دل شهباز نداریم چون مرغ سرا لذّت پرواز نداریم
(اقبال: ۱۳۶۱)

ما به مرغ تشبیه شده که هر دو حسّی هستند .

نفس شمار به پیچاک روزگار خودیم مثال بحر خروشیم و در کنار خودیم
(همان:۵۲)

هنگامه را که بست درین دیردیرپای زنّاریان اوهمه نالنده همچو نای
(همان:۷۵)

۲ـ تشبیه عقلی به حسّی: که در آن مشبّه عقلی و مشبّه به حسّی است .

هرچند زمین ساییم برتر زثریّاییم دانی که نمی زیبد عمری چو شرر ما را
(همان:۹)

بگذرازعقل و درآویز به موج یم عشق که درآن جوی تنک مایه‌گهر پیدا نیست
(همان:۳۰)

بی توجان من چوآن سازی که تارش درگسست
درحضورازسینه ی من نغمه خیزدپی به پی
(همان:۷۸)

در این ابیات عمر ، عشق و جان به شرر ، موج دریا و ساز تشبیه شده اند .

انواع تشبیه به اعتبار تعدّد مشبّه و مشبّه به ، نظم و ترتیب ، پنهان و آشکار بودن و ...

۱ـ تشبیه مفروق(جدا):«تشبیهی که درآن چندمشبّه ومشبّه به داریم؛امّا هرمشبّه بامشبّه به خودهمراه است. تشبیهات بلیغ جزوتشبیهات مفروق محسوب می شوند؛زیراهرمشبّه بامشبّه به خودهمراه است. (شمیسا ،۱۳۷۶: ۱۲۶)

عقل است چراغ تو در راهگذاری نه عشق است اياغ تو با بنده ی محرم زن
(اقبال، ۱۳۶۱: ۶۰)

در این بیت دو تشبیه وجود دارد که هر مشبّه با مشبّه به خود آمده است .

درعشق غنچه ایم که لرزد زبادصبح در کار زندگی صفت سنگ خاره ایم
(همان:۵۶)

ز چشمم اشک چون شبنم فروریخت که من هم خاکم و در رهگذارم
(همان:۵۴)

۲ـ تشبیه ملفوف (درپیچیده) :« آن است که چند مشبّه (حدّاقل دو تا) جداگانه ذکر شود وسپس مشبّه به های هر کدام به ترتیب جداگانه گفته شود.این گونه تشبیه مبتنی بر صنعت لفّ و نشراست.»(شمیسا، ۱۳۷۶ :۱۲۶)

نمونه ای یافت نشد .

۳ـ تشبیه تسویه (یکسان) :« آنچه اصطلاح علم بیان است ، مقدّمه ای دارد که طرفین تشبیه یا واحدند یا متعّدد و یا مشبّه فقط متعّدد است که تشبیه تسویه خوانند.» (کرکانی ، ۱۳۷۷: ۱۳۱)

این گل ولاله توگویی که مقیم اند همه راه پیما صفت موج نسیم اند همه
(اقبال، ۱۳۶۱: ۶۸)

در چمن قافله ی لاله و گل رخت گشود ازکجا آمده اندابنهمه خونین جگران
(همان:۶۲)

چون پر کاه که در رهگذر باد افتد رفت اسکندر و دارا وقباد وخسرو
(همان:۶۶)

به بندگان خط آزادگی رقم کردند چنانکه شیخ وبرهمن،شبان بی رمه اند
(همان:۳۶)

در ابیات بالا گل و لاله به موج نسیم ، لاله و گل به قافله ، اسکندر و دارا و قباد و خسرو به پر کاه ، شیخ و برهمن به شبان تشبیه شده اند .

۴ـ تشبیه جمع :«عکس تشبیه تسویه است؛یعنی برای یک مشبّه، چند مشبّه به می آورند.»(شمیسا، ۱۳۷۶: ۱۲۷)

به روز بزم سراپا چو پرنیان و حریـــر　　به روز رزم خودآگاه و تـن فراموشند
(اقبال، ۱۳۶۱: ۴۰)

بـه سـاغـر فرو ریز آبـی که جان را　　فروزد چـو نـوری بسوزد چـو نـاری
(همان:۸۳)

ای بنده ی خاکی تو زمانی تو زمینی　　صهبای یقین درکش واز دیرگمان خیز
(همان:۴۸)

در ابیات بالا ، قلندران به پرنیان و حریر ، جان به نور و نار ، بنده به زمین و زمان تشبیه شده است .

۵ـ تشبیه مضمر(نهان یاضمنی):«تشبیهی پوشیده و پنهان که ظاهر عبارت حاکی از تشبیه نیست ؛ ولی از مضمون کلام و قراین استنباط می گردد که مقصود گوینده تشبیه است.» (سپهرالدّین ، ۱۳۷۳: ۷)

دل را به چمن بردم از باد چمن افسرد　　میرد به خیابان ها این لاله ی‌صحرامست
(اقبال، ۱۳۶۱: ۲۰)

سوزسخن ز ناله ی مستانه ی دل است　　این شمع را فـروغ ز پروانـه ی دل است
(همان:۱۶)

مسنج معنی من در عیار هند و عجـم　　که‌اصل‌این گهرازگریه‌های نیمشبی است
(همان:۱۶)

کـــو آن نگـاه نـاز کـه اول دلـم ربـــود　　عمرت دراز بـاد همـــان تیـرم آرزوست
(همان:۱۵)

در این بیت ها دل ، سوز سخن ، معنی و نگاه به صورت نهانی به لاله ، شمع ، گهر و تیر تشبیه شده است .

تعریف استعاره

« معنی وی چیزی عاریت خواستن باشذ و این صنعت چنان بوذ کی اندر او چیزی بوذ نامی را حقیقی یا لفظی بوذ کی مطلق آن بمعنی بازگردذ . مخصوص آن که گوینده مر آن نام را یا آن لفظ را به جای دیگر استعارت کنذ بر سبیل عاریت و آن قسم اندر بوستان بلاغت تازه برگی است .» (رادویانی،۱۳۶۲ :۴۰)

هدف از استعاره :«هدف از استعاره نیز مانند تشبیه نهایت بیان مخیل مشبّه است ؛ یعنی مصوّر و مجسّم کردن آن در ذهن که همیشه با اغراق یعنی افراط و تفریط همراه است.منتها به سبب تناسی تشبیه وحقیقت ادّعایی ، اغراق در استعاره نسبت به تشبیه بسیارفراتراست واین است که گفته انداستعاره (درسبک ادبی) ابلغ ازتشبیه است.» (شمیسا ،۱۳۷۶ :۱۹۶)

انواع استعاره :

۱ـ استعاره ی مصرّحه : « هر گاه مشبّه را ترک کنند و مشبّه به را در کلام آورند ، استعاره را مصرّحه یا تصریحیّه گویند .» (رجایی ، ۱۳۷۲: ۲۹۲)

انواع استعاره ی مصرّحه :

۱ـ۱ استعاره ی مصرّحه ی مجرّده : « فرمول : مشبّه به + یکی از صفات (ملائمات) مشبّه

یعنی در کلام ، مشبّه به با یکی از ملائمات (قرائن) مشبّه (مستعارله) همراه باشد. از آن جا که به سبب وجود قرینه فوراً متوجّه می شویم ، به این گونه استعاره، مجرّده گفته اند ؛ یعنی خالی (مجرّد)از اغراق؛ یعنی در یکسان پنداشتن مشبّه ومشبّه به چندان اغراق نشده است.در استعاره ی مجرّده، ملائم وقرینه یکی هستند.»(شمیسا،۱۳۷۶ :۱۵۸)

زمزمه ی کهن سرا گردش باده تیز کن باز به بزم ما نگر آتش جام خویش را
(اقبال، ۱۳۶۱: ۴)

آتش استعاره ی مصرّحه ی مطلقه از شراب است . شراب : مستعارله ، آتش: مستعارمنه، جامع حسّی: سرخی و گرمی است. مستعارله و مستعارمنه هر دو حسّی هستند. از ملائمات مستعارمنه چیزی ذکر نشدهاست. از ملائمات مستعارله، جام ، گردش باده و بزم ذکر شده که ذهن درمی یابد منظور از آتش معنای واقعی آن نیست.

گرچه لعل توخموش است ولی چشم تورا　　بادل خون شده ی ماسخنی نیست که نیست

(همان: ۱۸)

لعل استعاره ی مصرّحه ی مطلقه از لب است . لب: مستعارله، لعل: مستعارمنه و جامع حسّی: قرمزی است. از ملائمات مستعارمنه چیزی نیامده ولی از ملائمات مستعارله : خموش، تو و سخن ذکر شده است .

حرف نگفته ی شما برلب کودکان رسید　　از من بی زبان بگو خلوتیان راز را

(همان: ۶)

خلوتیان استعاره ی مصرّحه ی مطلقه از کاملان اسراردان است. کاملان: مستعارله ، خلوتیان : مستعارمنه، جامع عقلی عزلت و گوشه نشینی است. مستعارله و مستعارمنه هر دو حسّی هستند. از ملائمات مستعارله : حرف نگفته، بی زبان و راز است.

۱ـ۲ استعاره ی مصرّحه مرشّحه : « فرمول : مشبّه به + یکی از ملائمات مشبّه به + قرینه ی خفی

یعنی مشبّه را همراه با یکی از ملائمات خود آن مشبّه ذکر می کنیم . در این استعاره، ادّعای یکسانی و این همانی به اوج خود می رسد وبه این سبب است که به آن مرشّحه می گویند ؛یعنی تقویت شده وقوی.» (شمیسا، ۱۳۷۶: ۱۵۹)

دام زگیسوان بدوش زحمت گلستان بری　　صید چرا نمی کنی طایر بام خویش را

(اقبال، ۱۳۶۱: ۴)

طایر استعاره ی مصرّحه ی مرشّحه از عاشق (شاعر) است. عاشق : مستعارله ، طایر: مستعارمنه، جامع عقلی : اوج گرفتن و پرواز کردن است. از ملائمات مستعارله چیزی ذکر نشده ولی از ملائمات مستعارمنه : دام ، صید، بام و گلستان ذکر شده است .

ز قید و صید نهنگان حکایتی آور مگو که زورق ما روشناس دریا نیست

(همان:۱۵)

نهنگان استعاره ی مصرّحه ی مرشّحه از عارفان سیرکننده ی دریای حق است . عارفان: مستعارله، نهنگان: مستعارمنه، جامع عقلی: جسارت و قدرت است. از ملائمات مستعارله چیزی ذکر نشده ولی از ملائمات مستعارمنه : قید، صید ، زورق و دریا آمده است.

۱ـ۳ استعاره ی مصرّحه ی مطلقه :شمیسا می گوید :« پس همواره آن چه را که در کتب سنّتی، استعاره ی مطلقه بدون ذکر هیچ کدام از ملائمات مشبّه و مشبّه به خوانده اند، به استعاره ی مجرّده تأویل می کنیم

فرمول : مشبّه به + ملائمات مشبّه به و مشبّه .

یعنی مشبّه را ذکر کنیم و با آن هم از ملائمات مشبّه به و مشبّه چیزی بیاوریم ؛ در این صورت در کلام هم ترشیح است و هم تجرید و این دو یکدیگر را خنثی می کنند و استعاره در حالت تعادل قرار می گیرد و بدین جهت به آن استعاره ی مطلقه گویند؛ یعنی آزاد و رها.این نوع استعاره از نظر تئوری از هر دو استعاره ی دیگر والاتر است؛ زیرا نه استعاره را فوراً درمی یابیم و نه دریافت آن دچار زحمت می شویم.پس در استعاره ی مطلقه، هر چند ذهن در آغاز واژه را در معنی حقیقی آن می فهمد، امّا بعد از درنگی، به مناسبت ملائمات مشبّه متوجّه تشبیه می شود وازاین رواولاً مانند استعاره ی مجرّده ساده نیست تا درآن ذهن محتاج به تخییل چندانی نباشد وثانیاً مانند استعاره ی مرشّحه مشکل نیست که ذهن در درک آن محتاج به تخییل فراوان باشد و از این رو استعاره است متعادل و طبیعی که ذهن از درک آن لذّت می برد.»(شمیسا،۱۳۷۶: ۱۶۲ ـ۱۶۱)

این نوع استعاره بیش از انواع دیگر در غزلیات اقبال به کار رفته است .

فکر رنگینم کند نذر تهیدستان شرق   پاره ی لعلی که دارم از بدخشان شما
(اقبال، ۱۳۶۱: ۳)

پاره ی لعل استعاره ی مصرّحه ی مطلقه از افکار و اندیشه های ناب شاعر است .مستعارله: افکار ناب ، مستعارمنه : پاره ی لعل و جامع عقلی : ارزشمندی و گرانبهایی است.از ملائمات مستعارله : فکر رنگین و از ملائمات مستعارمنه: بدخشان و تهیدستان است . مستعارمنه حسّی و مستعارله عقلی است .

تا شود از آه گرم این بت سنگین گداز   بستن زنّار او بود مرا ناگزیر
(همان:۴۳)

بت استعاره ی مصرّحه ی مطلقه از معشوق زیبارو است. مستعارله: معشوق، مستعارمنه: بت، جامع حسّی زیبایی و جامع عقلی سنگدلی است. از ملائمات مستعارله: آه و زنّار و از ملائمات مستعارمنه: سنگین بودن است. مستعارله و مستعارمنه هر دو حسّی هستند.

به هرنرخی که این کالا بگیری سودمند افتد   به زور بازوی حیدر بده ادراک رازی را
(همان: ۸)

کالا استعاره ی مصرّحه ی مطلقه ازعشق و معرفت است. مستعارله: عشق و معرفت، مستعارمنه : کالا و جامع عقلی ارزشمندی و مورد نیاز بودن آن است. از ملائمات مستعارله: نرخ، گرفتن (خریدن) و سودمند و از ملائمات مستعارمنه ادراک و حیدر و رازی است . مستعارمنه حسّی و مستعارله عقلی است .

۲ـ استعاره ی مکنیّه یا بالکنایه:« فرمول : مشبّه به + یکی از ملائمات مشبّه به

قدما به نوع دیگری از استعاره قایل بودند که هر چند از ابزار تصویرگری است، امّا به نظر ما اطلاق نام استعاره بر آن صحیح نیست . در این نوع استعاره ، مشبّه را ذکر می کنند نه مشبّه به را و آن را در دل و ضمیر خود به جانداری تشبیه می سازند و سپس برای آن که این تخییل به خواننده منتقل شود ، یکی از صفات یا ملائمات آن جاندار (مستعارمنه) را در کلام ذکر می کنند ؛ چون هیچ گاه کنایه و تخیّل از هم جدا

نیستند ، بهتر است به آن استعاره ی تخییلیّه بگوییم . قدما در تعریف استعاره گفته اند : تشبیهی است که از آن فقط یکی از طرفین به جا مانده باشد . مشبّه به(محذوف) مثل استعاره ی مصرّحه همیشه حسّی است.(مشبّه می تواندحسّی و عقلی باشد.) این نوع استعاره ازنظرشکل بردونوع است:

۲ـ۱ به صورت اضافی : که به آن اضافه ی استعاری می گویند .

خوش آن که رخت خرد را به شعله ای می سوخت

مثـــال لاله متـــاعی ز آتشی انـــدوخت

(همان:۱۴)

نگــــاه مــــا بـــه گـــریبان کهکشـان افتـد

جنـــون ما ز کجا شور های و هو ز کجا

(همان:۳۰)

۲ـ۲ به صورت غیر اضافی:که درآن بین مکنیّه وتخییلیّه فاصله است. این نوع استعاره به صورت غیراضافی رامی توان همواره ازطریق استعاره ی تبعیه نیزتوضیح داد.»(درقسمت استعاره ی تبعیه به این مطلب می پردازیم (شمیسا، ۱۳۷۶: ۱۷, ۱۷۱)

تشخیص : « یکی از زیباترین گونه های صور خیال در شعر ، تصرّفی است که ذهن شاعر در اشیا و در عناصر بی جان طبیعت می کندوازرهگذرنیروی تخیل خویش بدان ها حرکت وجنبشی می بخشد و در نتیجه هنگامی که ازدریچه ی چشم اوبه طبیعت واشیامی نگریم، همه چیز در برابر ماسرشار از زندگی و حرکت وحیات است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۱۴۹)

بهار تا به گلستان کشید بزم سرود نوای بلبل شوریده چشم غنچه گشود

(اقبال، ۱۳۶۱)

چشم غنچه استعاره ی مکنیه است . شاعر در دل و ضمیر خود غنچه را به انسانی تشبیه کرده و برای انتقال این تخییل به خواننده ، یکی از صفات یا ملائمات انسان (مستعارمنه) یعنی چشم را در کلام ذکر کرده است. پس در تشبیه غنچه به انسان ،

استعاره ی مکنیه و در خیال کردن چشم برای غنچه استعاره ی تخییلیه وجود دارد. پس این بیت استعاره ی مکنیه ی تخییلیه از نوع تشخیص (انسان مدارانه) دارد.

آرزو بی خبرازخویش به آغوش حیات   چشم وا کرد و جهـان دگری پیدا شد

(همان: ۳۳)

تا نه فتد به زینتش چشم سپهر فتنه بـاز   بسته به چهره ی زمین برقع نسترن نگر

(همان:۴۲)

استعاره به اعتبار لفظ مستعار

۱ـ استعاره ی اصلیّه: «آن است که لفظ مستعار درآن اسم جنس باشد.»(رجایی ۱۳۷۲، ۲۹۸)

برسر کفر و دین فشان رحمت عام خویش را

بنـد نقاب برگشا ماه تمام خــــویش را

(اقبال، ۱۳۶۱: ۴)

چه کنم چه چاره کنم که ز شاخ علم و دانش

ندمیده هیچ خاری که به دل نشانم اورا

(همان:۱۰)

۲ـ استعاره ی تبعیّه : «آن است که لفظ مستعار فعل یا از مشتقّات فعل یا حرف باشد.» (رجایی، ۱۳۷۲ : ۲۹۸)

عقل ورق ورق بگشت عشق به نکته ای رسید

طایــر زیــرکی بــرد دانـه ی زیردام را

(اقبال، ۱۳۶۱: ۹)

غوطه هـــا زد در ضمیر زنـدگی انـدیشه ام

تـــا بـــه دست آورده ام افکار پنهان شما

(همان: ۳)

مجاز

« مجاز آن کلمه ای است که با آن به جز معنایی که واضع برای آن ساخته است ، اراده شود . به سبب ملاحظه ای که میان معنی دوّمی و اوّلی هست . پس مجاز همین است و نیز می توانی بگویی هر کلمه ای که جایز دانسته ای که از مفهوم واضع اصلی تجاوز و به چیزی دلالت کند که نخست بار برای آن ساخته نشده ، بی آنکه در آن وضع تازه ای رخ داده باشد ،با وجود ملاحظه ای که معنی دوّم را تجویز می کند واز معنی اصلی آن گذر داده می شود ، آن کلمه مجاز است .» (جرجانی، ۱۳۶۶: ۲۲۷)

علّت پیدایش مجاز : « تطوّرات کلام و مقتضیات بلاغت است که اهل خطابه و شعر و نویسندگی را به ایجاد آن از الفاظ وا می دارد و نکته ی دقیق این است که چون برای هر مجازی ، حقیقتی موجود است . پس معنی نخست آن غیر مجازی یا حقیقی و اصلی می باشد و معنی دوّمش مجازی خواهد بود . بدیهی است در کار شاعری و هنر نویسندگی و خطابه ، کاربرد مجاز خیلی بیش از حقیقت است ؛ زیرا فایده ی کلام خطابی و انشایی همان تثبیت و تحقّق مقصود گوینده درنفس شنونده می باشد واین کار جز با مجازات و استعارات به کمال نمی رسد. گاهی در سخنان مجازی آن چنان قوّت تأثیری است که در توصیف نمی گنجد .» (رضانژاد ،۱۳۶۷: ۴۰)

علاقه

« همان طور که در مجاز قرینه لازم بود ، وجود علاقه یعنی مناسبت و پیوستگی مابین معنی حقیقی و مجازی نیز لازم است ؛ چه هر لفظی را نمی توان پیش خود در معنی غیر مناسبی استعمال کرد و اگر در استعمالات مجازی رعایت ارتباط و مناسبت نشده باشد ، آن لفظ را از نظر ادبی غلط باید شمرد . علاقه در اصل به معنی بند و رشته است که چیزی را به آن بیاویزند ؛ مثل بند شمشیر و علاقه ی اسطرلاب. وریشه ی کلمه به معنی ارتباط و مناسبت و وابستگی است و در اصطلاح علمای ادب،مناسبت مابین معنی حقیقی و مجازی را علاقه می گویند.» (همایی،۱۳۷۰: ۱۷۵– ۱۷۴)

علایق مجاز

۱ـ علاقه ی کلّیّت و جزئیّت : « به این معنی که بتوان به دلالت تضمّن ، کل را در معنی جزء یا جزء را در معنی کل به کار برد.» (شمیسا،۱۳۷۶: ۴۶)

مرااین خاکدان من زفردوس برین بهتر
مقام ذوق وشوق است این حریم سوزوساز است این
(اقبال،۱۳۶۱: ۶۴)

فردوس نام یک طبقه از طبقات بهشت است وشاعر آن رادرمعنی کلّ بهشت به کاربرده است.(ذکر جزء واراده ی کل)

۲ـ علاقه ی حال و محل یا ظرف و مظروف :« یعنی استعمال جای و جایگیر به جای هم به دلالت التزام . بهتر است حال ومحل درمورد انسان و ظرف و مظروف در مورد اشیا به کار رود.» (شمیسا، ۱۳۷۶ : ۴۹– ۴۸)

بیا به مجلس اقبال و یک دو ساغر کش   اگرچـه سـر نتراشـد قلنـدری دانـد
(اقبال، ۱۳۶۱: ۳۵)

قرینه ی صارفه این که ساغررا نمی توان نوشید؛بلکه محتویات آن نوشیده می شود.(ذکر ظرف واراده ی مظروف)

۳ـ علاقه ی لازمیّت و ملزومیّت :«یعنی به کاربردن لازم و ملزومی به جای یکدیگر به دلالت التزام.» (شمیسا، ۱۳۷۶ :۴۹)

بهـار بـرگ پراکنـده را به هـم بـربست   نگاه ماست که برلاله رنگ وآب افزود
(اقبال،۱۳۶۱: ۳۱)

رنگ و آب لازمه ی زیبایی است .

۴ـ علاقه ی سببیّت یا علّت و معلول :« یعنی به کار بردن کننده وکنش به جای یکدیگر به دلالت التزام .» (شمیسا، ۱۳۷۶ :۴۹)

زاده ی باغ و راغ را از نفسم طراوتـی   در چمن تو زیستم باگل خوار این چنین
(اقبال، ۱۳۶۱: ۵۹)

نفس کشیدن سبب سخن گفتن است .

۵ـ علاقه ی عموم و خصوص :« و آن ذکر خاصّ و اراده ی عام یا بر عکس به دلالت تضمّن است.» (شمیسا، ۱۳۷۶ :۵۰)

گفتمش در دل من لات و منات است بسی گفت این بتکده را زیروزبر باید کرد

(اقبال، ۱۳۶۱: ۳۴)

در این بیت شاعر نام دو بت معروف(لات و منات) را آورده و مطلق بت را اراده کرده است .

۶ـ علاقه ی ماکان و مایکون:« ماکان یعنی آن چه بود و مایکون یعنی آن چه خواهد بود.علاقه ی گذشته و آینده یا بوده و بودنی به دلالت التزام است.» (شمیسا، ۱۳۷۶ :۵۱)

مشت گلیم و ذوق فغانی نداشتیم غوغای ما ز گردش پیمانه ی دل است

(اقبال، ۱۳۶۱: ۱۶)

منظور از مشت گل انسان است ؛ به اعتبار این که خلقت اوّلیه ی انسان از گل بوده است .

۷ـ علاقه ی شباهت :« واژه ای را به مناسبت شباهت به جای واژه ی دیگر به کار برند . این مجاز مهمترین نوع مجاز است و مخصوصاً در ادبیات ، بحثی اساسی دارد و ما به آن مجاز ادبی می گوییم . قدما این نوع مجاز را مجاز بالاستعاره

یا به تخفیف استعاره می خواندند .» (شمیسا، ۱۳۷۶: ۵۶)

دیده ی خوابناک او گر به چمن گشوده ای رخصت یک نظربده نرگس نیم باز را

(اقبال، ۱۳۶۱: ۶)

نرگس به علاقه ی شبا هت ، مجاز از چشم است . —

تعریف کنایه

« و آن در اصطلاح لفظی است که مراد از او لازم معنی موضوع له باشد با جواز اراده ی موضوع له . چون «زید طویل النجاد» هرگاه مراد بیان طول قامت او بوده باشد؛ چه طول نجاد یعنی درازی بند شمشیر،لازم درازی قامت است .» (مازندرانی،۱۳۷۶: ۳۱۲)

انواع کنایه به لحاظ مَکنی عنه

۱ـ کنایه از موصوف (اسم)

« مکنی به صفت یا مجموعه ی چند صفت یا جمله و عبارتی وصفی (صفت و موصوف، مضاف و مضاف الیه) یا بدلی (مضاف و مضاف الیه) است که باید از آن متوجّه موصوفی شد ؛ یعنی به طور خلاصه وصف و صفتی را می گوییم ؛ مثل چیستانی که اوصاف چیزی را بگویند و موصوف را بپرسند .» (شمیسا،۱۳۷۶: ۲۶۷)

۲ـ کنایه از صفت : « مکنی به صفتی است که باید از آن متوجّه صفت دیگری (مکنی عنه) شد .» (همان:۲۶۸)

نقش دگـر طـراز ده آدم پختـه تر بیار   لعبت خاک ساختن می نسزد خدای را
(اقبال، ۱۳۶۱: ۵)

پخته کنایه از باتجربه است .

توجوان خام سوزی سخنم تمام سوزی   غزلی که می سرایم به تو بـاد سازگارا
(همان: ۴)

خام کنایه از بی تجربه است .

۳ـ کنایه از فعل یا مصدر : « فعلی یا مصدری یا جمله ای یا اصطلاحی (مکنی به) در معنای فعل یا مصدر یا جمله یا اصطلاح دیگر (مکنی عنه) به کار رفته باشد و این رایجترین نوع کنایه است .»(شمیسا،۱۳۷۶ :۲۶۸)

چوموج مست خودی باش وسربه طوفان کش
توراکه گفت که بنشین وپابه دامن کش
(اقبال، ۱۳۶۱: ۴۹)

پا به دامن کشیدن کنایه از گوشه نشینی و بی تحرّکی و عدم پویایی است.

پرده برگیرم و در پرده سخن می گویم تیغ خونریزم و خود را به نیامی دارم

(همان: ۵۴)

در پرده سخن گفتن کنایه از پوشیده و غیر صریح سخن گفتن است.

انواع کنایه به لحاظ وضوح و خفا :

۱ـ تلویح : « وسائط میان لازم و ملزوم متعدّد باشد و این امر معمولاً فهم مکنی عنه را دشوار می کند .

۲ـ رمز: وسائط در آن خفی است . اصلاً نمی توانیم وسائط را دریابیم و در نتیجه انتقال از معنی ظاهر به باطن دشوار و گاهی غیرممکن است و بهرحال فهم مکنی عنه ، دیریاب است .

۳ـ ایما:وسائط اندک وربط معنی اوّل ودوّم آشکاراست. رایجترین انواع کنایه است.» (شمیسا،۱۳۷۶ : ۲۷۲- ۲۷۱)

همه ی کنایات اقبال از این نوع به شمار می رود .

سر مزار شهیدان یکی عنان درکش که بی زبانی ما حرف گفتنی دارد

(اقبال، ۱۳۶۱: ۳۴)

عنان درکشیدن کنایه از توقّف و درنگ کردن است .

لب فروبند از فغان درسازبا درد فراق عشق تاآهی کشد ازجذب خویش‌آگاه نیست

(همان: ۲۶)

لب فروبستن کنایه از خموش و ساکت شدن است .

درین چمن که سرود است واین نوا زکجاست

که غنچه سر به گریبان و گل عرقناک است

(همان: ۲۵)

سر به گریبان بودن کنایه از شرمنده و خجل بودن است .

نتیجه

شعروادبیات فریاد رسای هر جامعه است . شاعران با استفاده از صور خیال ، تحوّلات اجتماعی روزگار خود را به گونه ای تأثیرگذار بیان می کنند. علّامه اقبال لاهوری از این عامل تأثیرگذار به صورت بسیار طبیعی و معتدل بهره جسته است . در بخش تشبیهات، تشبیهات ساده و روان بلیغ ، مفصّل و مرسل بیشترین کاربرد را دارند که از لطافت و تازگی برخوردارند . تشبیهات بیشتر حسّی و مملوس است تا بتواند واقعیت های مملوس و متحرّک رابه خوانندگان منتقل کند؛ زیرا استفاده از تشبیهات عقلی باعث دیریابی شعر او می شده است.بیشترین موادّ تشبیه شعر او را انسان تشکیل می دهد که می توان وی را شاعری انسان گرا دانست. در بخش استعاره، استعاره ی مکنیّه را بیش از مصرّحه به کار برده و از میان استعاره های مصرّحه، استعاره ی مصرّحه ی مطلقه را بیشتر مورد استفاده قرار داده است. در بخش مجاز نیز از انواع مجاز به صورت متنوّع استفاده کرده است. در بخش کنایه، کنایات نزدیک به زندگی مردم را انتخاب کرده که کنایات فعل و صفت از نوع ایما، بیش از دیگر انواع به کار رفته اند. زبان ادبی این شاعر آزاداندیش، آمیخته به انواع صنایع، بدایع و ظرافت های هنر کلامی است. اشعار وی سرشار از مفاهیم عالی عرفانی، فلسفی، انسانی و اجتماعی است. ذوق و استعدادش با غزل گره خورده است. غزلیاتش محکم و متین است و مانند غزلیات حافظ، رنگ و بوی عرفان و حکمت دارد. وی شاعری تصویرگراست و تصویرسازی او اعتدال دارد . شعر اقبال شعری است بیدادگر و پویا که نشانگر زمان و عصر شاعر متعهّد است و انسانیّت محور اساسی آن است.

منابع

۱- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۶۱)**کلیات دیوان**، حواشی. م. درویش، تهران: انتشارات جاوید

۲. تقوی ، نصراله (۱۳۶۳) **هنجارگفتار**، چاپ دوّم . اصفهان : فرهنگسرا .

۳. ثروتیان ، بهروز(۱۳۶۹) **فنّ بیان در آفرینش خیال** ، چاپ اوّل ، تهران : انتشارات برگ .

۴. جرجانی، عبدالقاهر(۱۳۶۶) **اسرارالبلاغه**، ترجمه ی جلیل تجلیل، تهران : دانشگاه تهران .

۵. رادویانی، محمّد بن عمر(۱۳۶۲) **ترجمان البلاغه. تصحیح احمد آتش** ، چاپ دوّم ، تهران : اساطیر .

۶. رازی ،شمس الدّین محمّد بن قیس(۱۳۷۳) **المعجم فی معاییراشعارالعجم**، به کوشش دکتر شمیسا ، چاپ اول، تهران : فردوس .

۷. رجایی، محمّدخلیل.(۱۳۷۲) **معالم البلاغه در علم معانی و بیان و بدیع**،چاپ سوّم، شیراز : دانشگاه شیراز.

۸. رضانژاد، غلامحسین(۱۳۶۷) **اصول علم بلاغت در زبان فارسی**، چاپ اول ، تهران : الزّهرا.

۹ . سپهرالدّین، ابوبکر(۱۳۷۳) **بیان در ادب پارسی**، چاپ اول. تهران: مرکز انتشارات علمی دانشگاه آزاد .

۱۰. شعردوست، علی اصغر(۱۹۹۷)**چشم انداز شعر امروز تاجیک**، تصحیح شیرعلی ، دوشنبه : ادیب .

۱۱. شفیعی کدکنی، محمّدرضا(۱۳۶۶) **صور خیال در شعر فارسی**، چاپ سوّم ، تهران : آگاه .

۱۲. شمیسا ، سیروس(۱۳۷۶) **بیان**، چاپ ششم ، تهران : فردوس .

۱۳. صادقیان ، محمّدعلی(۱۳۷۱) **طراز سخن در معانی و بیان**، چاپ اول، تهران: مرکز انتشارات علمی دانشگاه آزاد.

۱۴. عسکری ، ابوهلال (۱۳۷۲) **الصّناعتین. بیروت** : المکتبه العصرین .

۱۵. علمی ، محمود(م. درویش) . (۱۳۵۹) **اشعار فارسی اقبال لاهوری**، چاپ اول ، تهران: جاویدان .

۱۶. علوی مقدّم ، محمّد و اشرف زاده ، محمّدرضا(۱۳۸۱) **معانی و بیان**، چاپ سوم، تهران : سمت .

۱۷. فتوحی رودمعجنی، محمود(۱۳۸۵) **آیین نگارش مقاله ی علمی ـ پژوهشی**، چاپ اول ، تهران: سخن

۱۸. کزّازی، میرجلال الدّین(۱۳۷۵) **زیبایی شناسی سخن پارسی**، چاپ پنجم ، تهران: کتاب ماد .

۱۹. گرکانی، محمّدحسین شمس العلما(۱۳۷۷)**ابدع البدایع**، به اهتمام حسین جعفری ، چاپ اول، تبریز: احرار.

۲۰. مازندرانی ، محمّدهادی بن صالح . (۱۳۷۶). انوار البلاغه. به کوشش محمّدعلی غلامی نژاد، چاپ اول، تهران: قبله.

۲۱. واعظ کاشفی سبزواری ، میرزاحسین(۱۳۶۹) **بدایع الافکار فی صنایع الاشعار**، ویراسته ی میرجلال الدّین کزّازی ، چاپ اول ، تهران: مرکز .

۲۲. همایی ، جلال الدّین(۱۳۷۰) **معانی و بیان**، چاپ اول ، تهران : هما .

دکتر شهلا خلیل اللهی*
دکتر بتول مهدوی**
دکتر احمد فروزانفر***
*استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شاهد
**استادیاران زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شاهد
*** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

فقر بر دو حرف لا اله پیچیدن است

چکیده

اقبال به عنوان شاعرشبه قاره هرچند اشعار وی حاوی نکات بدیع و تازه ای است، اما بسیار تحت تأثیر مضامین و موتیف های شعرفارسی است و تعبیرات مشترکی با شاعران و عارفان فارسی دارد ،از جمله ویژگی های سبکی اشعار اقبال به کاربردن مفاهیم، ترکیبات و تلمیحات عرفانی است، که بسیار در اشعار او نمود پیدا کرده اند، به همین سبب ما برآنیم مفهوم عرفانی فقر را از دیدگاه اقبال مورد بررسی قرار دهیم ،از این رو ابتدا معنی فقر و اقسام آن را از دیدگاه چندتن از عرفا مانند: هجویری ، امام قشیری، عزالدین محمود کاشانی ،لاهیجی و ... مورد بررسی قرار دادیم، سپس دیدگاه اقبال را در مورد فقر بیان کردیم ، این تحقیق به روش کتابخانه ای انجام گرفته است . نتیجه این که هرچند فقرعرفا بسیار فراتر از فقری است که اقبال از آن سخن به میان آورده است، فقر در نظر آنها با توجه به آیات قرآن و احادیثی از پیامبر(ص) و بزرگان عرفان است که به انواع مختلفی تقسیم می شود ،اما فقری که اقبال در اشعار خود مطرح می کند، کمتر از فقری نیست که عرفا و بزرگان دین بدان معتقدند، اقبال گاه فقر را می ستاید و آن را راه حق و مایه رستگاری انسان به حساب می آورد و فقیر را کسی می داند که خودی خود را نمی بیند، صاحب دوکون را غیراز الله نمی داند و

مایه ی رسیدن به قرب الهی و وسیله ی قوت دین است، و گاهی آن را مایه ی عجز و مذلت و ناتوانی انسان می داند.

واژگان کلیدی: فقر، فقیر، غنی، اقبال، فنای فی الله.

مقدمه

فقراز نظر غزالی « عبارت از نیستی چیزی که به آن حاجت و نیاز است، این در حالی است که نیستی چیزی که به آن حاجت نیست، فقر گفته نمی شود و اگر آن چیز مورد حاجت موجود باشد، دیگر محتاج فقیرنیست، بنابراین همه موجودات فقیر هستند ، زیرا که فقیر محتاج به دوام وجود است و دوام وجود او از فضل وجود باری تعالی مستفاد می شود. و اگر در وجود، موجودی است که وجود او از غیر مستفاد نیست، او غنی مطلق است و مانند این موجود جز یکی بیش نیست ، پس در وجود جز یک توانگر وجود ندارد و هرکه جز اوست بدو محتاج است تا وجود او را به دوام مدد فرماید و آیه: « وَ اللهُ الْغَنِیُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ»(محمد/۳۸) اشاره براین حصر دارد. این همان معنی فقر مطلق است.» (خوارزمی،۱۳۵۸:ج۴/ ۳۲۷)

در اصطلاح صوفیه فقر عبارت از فناء فی الله و اتحاد قطره با دریاست که این نهایت مرتبه کاملان است و «الفَقَرُ سَوادُ الوَجهِ فِی الدّارَین» این است که سالک بالکلیه فانی فی الله شود، به طوری که او را در ظاهر و باطن و دنیا و آخرت وجود نماند و به عدم اصلی راجع گردد ، این همان فقر حقیقی است و از این جهت فرموده اند :«إذا تمَّ الفقر فهو الله»زیرا این مقام اطلاق ذات حق است و مقامی است که در آن غیر، گنجایی ندارد واین سواد الوجه، سواد اعظم است ،زیرا سواد اعظم آن است که هرچه خواهند در او باشد و هرچه در تمامت مراتب موجودات مفصل است در این مرتبه مجمل است و مجموع عوالم، تفصیل این مرتبه اند و هیچ شیی بیرون از این مرتبه نیست سالک تا به نیستی تمام که فنای مطلق است متحقق نگردد به هستی مطلق که بقاء بالله است متحقق

نمی تواند بشود، پس سوادالوجه فنای بالکلیه است، سواد اعظم، بقاء بالله است و نیستی از خود، عین هستی به حق است و هستی مطلق در نیستی مطلق نموده می شود و این مرتبه غیر از انسان کامل هیچ چیز دیگر را مسیر نیست و از این جهت است که انسان اکمل همه موجودات و سبب ایجاد عالم است. (لاهیجی،۱۳۷۸: ۸۷)

حمزه فناری در بحث مراتب ظهورات ،به نقل از نفحات ابن عربی درباره حدیثی از پیامبر (ص)که فرمود:«إنّ للهِ تعالی فی ایامِ دَهرِکُم نَفَحاتٌ اَلا فَتَعَرَّضُوا لَها» تعرض در این حدیث را که به معنی قرار دادن خود در نسیم رحمت الهی را بردو قسم تقسیم کرده:

۱- تعرض بدون تعمل ۲- تعرض با تعمل

تعرض با تعمل را نیز بردو قسم کرده است:

۱- تعرض با محبت ۲- تعرض بدون محبت

به عقیده او تعرض با محبت، نیاز به فقر دارد که خود آن بردونوع، فقر مطلق، فقر مقید تقسیم می شود.

از نظر وی گروهی از اهل محبت با محبت خالص مطلق به حق روی می آورند و خود را در معرض نسیم رحمت الهی قرار می دهند، بدون این که تعمدی در این کار داشته باشند و یا مطلوبی در نظر آنها تعین شده باشد ،این نوع تعرض به سبب اصل ذاتی آنهاانجام می پذیرد ،زیرا در وجود آنها قرار داده شده است، این نوع تعرض، فقر مطلق نامیده می شود، اما گروهی دیگر از روی آگاهی و علم به امورمعینی مانند علم به او ، یا قرب به او و غیره با تعمد به طور فرادی یا جمعی با محبت به او روی می آورند، که این نوع تعرض ، فقر مقید نامیده می شود. (قونوی،۱۳۸۳: ۲۷۶)

عین القضاه همدانی، طالبان را از روی صورت بردوقسم طالبان و مطلوبان تقسیم کرده است :۱- طالبی که جویای حقیقت است. ۲- مطلوبی که حقیقت جویای آن است که این همان فقری است که ابتدای آن: «الفقرُ فخری» به اصطلاحی دیگر فنایی است که انتهای آن« إذا تَمَّ الفقر فهوالله» است.(عین القضاه،۱۳۴۱: ۲)

برخی ازشارحان فصوص الحکم مراد از « کَلِم » درمقدمه فصوص الحکم ابن عربی را انبیاء و برخی دیگر«همه موجودات» دانسته اند، بدین معنی که همه موجودات، کلمه و کتاب هستند ودر آیات و روایات نیز از انسان به میزان، کتاب و کلمه تعبیر شده است. انسان کامل از آن سوی که جامع اسماء و صفات و مظاهر کونیه است، فقیر است، عبد است، محتاج است و از آن سوی که جنبه ملکوتی دارد کلمه است، مصطفی است، مجتبی است، ید الله است، عین الله است.(حسن زاده،۱۳۷۸: ۶)

بعضی از عرفا آمدن موسی به مدین و بدون مزد برای دختران شعیب آب کشید و سپس به ظل الهی روی آورد را با توجه به آیه شریفه :«فَقالَ رَبِّ إِنِّی لِما أَنْزَلْتَ إِلَیَّ من خَیْرٍ فَقِیرٌ»چنین تفسیر کرده وگفته اند، موسی عین عملش را که «سقی »است، عین خیری که خداوند بر وی نازل فرموده بود، قرار داد و خویشتن را به فقر الی الله در خیری که نزد خدا ست ، وصف نمود.

قیصری نیز در شرح فصوص موضوع فقر حضرت موسی را چنین گفته است: موسی عین سقی را عین خیر قرار داد، زیرا خیر منزل به او نبوت و علوم نبوت بود و آب، صورت علم برای او بود، بر این اساس فیض به حسب استعداد، فایض می‌شود و از جمله شروط فیض، خالی بودن محل از منافی فایض و خالی بودن محل از کل ما سواالله و از نوع بشری است. (همو،۵۶۲ :۵۶۳)

فقر از نظر میبدی دارای سه رتبه :حاجت ، فقر، مسکنت است:

«خداوند حاجت، سر به دنیا فرو آورد تا دنیا سدّ فقر وی کند و خداوند فقر، دل به دنیا ندهد، امّا به عقبی گراید و با نعیم بهشت بیاساید و خداوند مسکنت ،جز مولی نخواهد، نه نازخواهد نه نعمت، بلکه راز ولی نعمت را خواهد. از این جاست که مصطفی(ص) مسکنت خواست گفت:«اللهم احینی مسکینا و امتنی مسکینا و احشرنی فی زمره ی المساکین» و از فقر، استعاذت خواست و گفت: «اعوذ بک من الفقر» یعنی که صاحب فقر هنوز از حظوظ در وی بقیّتی مانده و او به سبب باقی ماندن حظوظ در وی از پروردگارش محجوب است.(میبدی،۱۳۵۷:ج۱۶۸/۴)

او در جلد دهم نیز بحث فقر را دوباره پیش می کشد و می گوید : فقر یکی آن است که رسول خدا (ص) از آن استعاذت کرده و گفته: «اعوذ بک من الفقر»و دیگر آن است که رسول خدا(ص) گفته:«الفقر فخری»آن یکی نزدیک به کفر و این یکی نزدیک به حق است، اما آن فقری که به کفر نزدیک است، فقر دل است که علم و حکمت و اخلاص و صبر و رضا و تسلیم و توکل را از دل برده است، تا دل از این ولایتها درویش گردد و چون زمین خراب شود ،یعنی دل که خراب شد، منزل شیاطین گردد آن گه چون شیطان فرو آید، سپاه شیطان روی به وی نهند ،شهوت و غضب و حسد و شرک و شک و شبهه و نفاق دراو پدید آید. نشان این فقر آن است که هرچه بیند همه کژ بیند، سمع مجاز شنود، زبان همه دروغ و غیبت گوید، قدم، همه به کوی ناشایست نهد، این آن فقر است که رسول خدا(ص)گفت: «کاد الفقر ان یکون کفرا، اللهم انّی اعوذ بک من الفقر و الکفر».اما آن فقر که گفت: «الفقر فخری»آن است که مرد از دنیا برهنه گردد و دراین برهنگی به دین نزدیک گردد. ودرخبرآمده است: «الایمان عریان و لباسه التقوی»همان است که متصوفه آن را تجرید گویند که مرد مجرّد شود ،از رسوم انسانیت، چنانک تیغ مجرد شود از نیام خویش و تیغ مادام که در نیام باشد هنرش آشکار نگردد و فعل ازاو پیدا نیاید. همچنین دل تا در غلاف انسانیّت است هنر وی آشکار نگردد و از وی کاری نگشاید، چون از غلاف انسانیّت برهنه گردد ،صورتها و صفت‌ها دراو ننماید.(همو،ج۱۰: ۵۸-۵۹)

خوارزمی در شرح فصوص الحکم ابن عربی درباره فقر می نویسد: ازآن جایی که عالم بی هیچ شک به طور ذاتی محتاج اسباب است و اعظم اسباب برای آن سبب حق است به این دلیل که ما سوای، ممکن و مفتقر به سوی او هستند و واجب بذات اوست، فقط اسماء الهی سبب هستند و هیچ سببیتی غیر از اسماء الهیه نیست که مفتقر باشد، زیرا حق- سبحانه و تعالی- به ذات خود از دو عالم غنی است و عالم را طلب نمی‌کند، مگر اسماء او، پس سببیت از آن اسماء اوست «و الأسماء الإلهیة کل اسم یفتقر العالم الیه من عالم مثله أو عین الحق» به سخن دیگر اسماء الهیه عبارت از آن چه عالم در

وجود و ذات و کمالات به او مفتقر است ، اسمی که به او محتاج است خواه از جنس عالم باشد و خواه ناشی از عین حق تجلیی از تجلیات اوست و اسم الهی هرعینی است که عالم به او محتاج است ، خواه عینی از اعیان موجود باشد یا ثابته علمیه، زیرا موجود ابتدا در علم او قرار می گیرد، سپس در عین به وجود می آید ، چون افتقار ما به سوی اسمائی که اعیان ثابته، مظاهر آن اسماء است و آن ذات الهیه است به اعتبار هریکی از صفات، پس بر اعیان موجوده و بر اعیان ثابته اسم اطلاق می‌شود، زیراکه از جنس عالم است و این از حیث ربوبیت اوست نه از جهت عبودیت او، چنانکه در قرآن کریم آمده است: «یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللهِ وَ اللهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ»بنابراین اسمی که محتاج الیه است، عین حق است نه غیر او، خواه از جنس عالم باشد و خواه نه، از آن که به اعتبار ربوبیتش به او محتاج می شود و ربوبیت از آن الله است نه غیر او و وجود نیز به حقیقت از آن اوست و کمالات لازم از رزق و حفظ و ربوبیت همه از آن حق است، پس عین از آن حیث که عالم است غیر عجز و نقص و امثال این نیست و همه این صفات به عدم بر می گردد.پس عین از آن روی که مغایر حق است جز عدم نیست و از آن جهت که فقر لازم عالم است حق- سبحانه و تعالی- فرمود: «یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللهِ وَ اللهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ» (خوارزمی،۱۳۶۸: ۳۵۷-۳۵۸)

فرغانی معتقد است که بعضی از ما به بعضی دیگر محتاج هستیم و اسماء کونیه ما به اعتبار تنزّل در اتصاف به صفات کون اسماء الله است ، یا ذوات ما ازحیث ربوبیت اسماء الهی است و صفات کمالیه و اسماء ملفوظه ما اسماء همان اسماء است ، بی شک افتقارما به سوی حق است نه به سوی غیر او.اعیان ثابته و موجودیت ما همه ظل وسایه اوست و سایه هرچیز به اعتباری عین اوست. از این روی حق هویت ماست و از سوی دیگر ظل ،هویت ما نیست:

من از تو جدا نبوده‌ام تا بودم — وین هست دلیل طالع مسعودم
در ذات تو ناپدیدم ار معدومم — در نور تو ظاهرم اگر موجودم

به نظر وی فقر دارای دو اعتبار است:

یکی آن که فقیر ازحقیقت و ماهیّت هر چیزی خالی است و در علم حق مستهلک است و به این اعتبار فقر از احتیاجات فقیر است، یعنی وقتی فقیر به حقیقت خود نظر می کند ، وجودی را برای خود قائل نیست، به همین سبب «الفقر احتیاج ذاتی» اوست و«الفقیرُ یَحتاجُ إلی کُلِّ شَیءٍ و لا یَحتاجُ إلَیهِ شَیءٌ».فقیر به هرچیزی محتاج است و چیزی به او محتاج نیست.

دوم آن که فقیر از همه چیز به طور کل خالی است. به مقتضای اعتبار اول، فقیر احتیاج دارد و به حکم اعتبار دوم، او به هیچ چیز محتاج نیست، زیرا که از نظر در خود و استعداد و اضافت آن به خود به کلّی خالی است وهیچ حقیقت و ماهیّتی، به حقیقت این فقیر مضاف نیست، چون خالی بودن از همه چیزتمام شود و به آخر رسد، آن طلب، مضاف به حق شود و حق ماند و طلب او، و مراد از سخنان بزرگان : «إذا تمّ الفقر فهو الله» از همین جاست، زیرا محلّ و آیینه دل چون از زنگار اغیار و قیود کثرت صفات و آثار صافی و خالی شود، حقیقت ذات یگانه بی هیچ قیدی و کثرت صفاتی در او ظاهر می شود.(فرغانی، ؟ ۱۳۵۸)

هجویری، سخن جنید که :« الفقر خلو القلب عن الاشکال» می گوید، چون دل از اندیشه شکل خالی شود ، بنابراین به جزء انداختن شکل موجود راهی دیگری باقی نمی ماند. شبلی نیزمی گوید: «الفَقرُ بَحرُالبَلاءِ وبلاءُهُ کُلُّ عزٍّ » درویشی دریای بلاست و بلاها وی جمله عزّ است، عزّ نصیب غیرست و مبتلا به عین بلاست. و از نظر وی فقیر به چیزی جزء خداوند محتاج نمی شود.(هجویری،۱۳۵۸: ۳۱-۲۹)

امام قشیری می گوید:« و گفته اند درویشی شعار اولیاء بود و پیرایه اصفیا و اختیار حق سبحانه و تعالی خاصگان خویش را از اتقیا و انبیا(ع) و درویشان گزیدگان خدایند از بندگان او و موضع رازهای او، اندر میان خلقان او و خلق را سبب ایشان نگاه می دارد و به برکه ایشان روزی همی دهد.»(قشیری،۴۵۳)

عبدالرزاق کاشانی معتقد است :« فقر تجرید نفس از تعلقات و فناء درصفات است چناچه چیزی جزء واحد حقیقی باقی نماند که نهایت آن تخلق واتصاف به جمیع اخلاق و صفات الهی است.»(کاشانی،۱۳۸۱: ۲۴۸)

عزالدین محمود کاشانی درباره حدیث پیامبر (ص) « الفقر فخری » می گوید :« این فقر همانی است که بعضی از صوفیان ورای آن هیچ مقامی را اثبات نکرده اند و صاحب این فقر در دو جهان بجزء حق تعالی ، هیچ کس را نمی شناسد این نوع فقر مقام منتهیان است نه مقام سالکان.»(عزالدین کاشانی،۱۳۷۲: ۳۷۸)

مفاهیم عرفانی در سراسر دیوان اقبال گسترده شده که به مناسبتهای مختلف از مفاهیم و اصطلاحات عرفانی استفاده نموده است ، فقر یکی از مفاهیمی است که او بسیار از آن در دیوان خود سخن رانده است ، از نظر او انسان دارای مقامی برتر از همه موجودات در جهان است، پایه و اصل کاینات به شمار می رود و فقر او سرمایه کائنات است.

از تو بالا پایه ی این کائنات　　　فقر سرمایه ی این کائنات

(اقبال، ۱۳۸۵: ۱۷۲)

کمال فقرانسان، پادشاهی اوست و به دست آوردن مسند حکومت کیقباد در گرو فقر است و خلافت فقر، دولتی پایان ناپذیر که با تاج و سریر همراه است به شرطی که انسان قدر و منزلت واقعی خود را بشناسد و با حفظ گوهر وجودی خود و حفظ دل از پرداختن به اغیاراست که انسان به امیری و امارت وحیات معنوی و رستگاری نائل می شود، خاک را مبدل به الماس می کند.

خوشا روزی که خود را باز گیری　　　همین فقر است که بخشد امیری

(همان ارمغان حجاز/تمهید/۶۶۵)

خلافت فقر با تاج و سریر است　　　زهی دولت که پایان ناپذیر است

(همان ارمغان حجاز /۶۵۱)

همین فقر است و سلطانی که دل را نگه داری چو دریا گـــوهر خویش
(همان ارمغان حجاز/۶۶۸)

بر مقـــام دیگـــر اندازد تـــو را از زجـــاج الماس می سازد تورا
(همان ارمغان حجاز/۵۷۵)

از این رو فقر قابل ستایش و وسیله زنده دلی و صاحب نظری انسان است و انسان را راز دان خیر و شر می سازد و صاحب نوری می شود که روشنگر راه وصال و محبوب ازلی می شود.

راز دان خیر و شر گشتم زفقر زنده و صاحب نظر گشتم زفقر
(همان مثنوی مسافر/۶۰۵)

یعنی آن فقری که داند راه را بینـــــد از نور خودی الله را
(همان مثنوی مسافر/۶۰۵)

از نظر اقبال فقر و پادشاهی مترادف یکدیگرند که از طریق پیامبر (ص) به انسانها رسیده است و وسیله سوز و گداز و آرزوی انسان و مایه سرفرازی و آبرومندی و راه رسیدن به ذات هستی بخش الهی و رستن از قید و بند جهان است.

فقر وشاهی واردات مصطفی است این تجلیهای ذات مصطفی است
(همان: مثنوی مسافر/۵۹۹)

فقر سوز و درد و داغ و آرزوست فقـــر را در خون تپیدن آبروست
(همان: مثنوی مسافر/۵۹۹)

به عقیده او، فقرسبب سنجیدن کار خود و رسیدن به قرب الهی است، آبروی انسان از استغنای پروردگار است که با دیدن خود در آیینه بی نیازی است که حکومت واقعی به دست خواهد آمد .

فقر کار خویش را سنجیدن است بـــر دو حرف لا اله پیچیدن است
آبـــروی مـــا زاستغنـــای اوست ســـوز ما از شوق بی پروای اوست

خویشتن را اندرین آیینه بین   تا تو را بخشند سلطان مبین
(همان: پس چه باید کرد.../۵۷۵)

اقبال علیرغم این که فقر را مایه سعادت و رستگاری انسان می داند، دائما در ترویج فقر شعار سر می دهد ،گاهی فقر را مایه مذلت و ناتوانی می داند و معتقد است که این نوع فقر از آن کسانی است که عجز و ناتوانی خود را قناعت می نامند ، درحالی که غارتگر زندگی است و سراسر آمیخته با خوف ودروغ است وآن یاد آور حدیث پیامبر(ص) :«کاد الفقران یکون کفرا » در ذهن انسان است. او در اشعارش صریحا اعلام می کند که خداوند انسانهای ضعیف و عاجز را نمی پسندد. پیشنهاد می کند که اسرار فقر را از مولانا باید آموخت و از آن فقر و درویشی که منجر به سربه زیری انسان می شود باید حذر کرد. بدین طریق همه این اشعار رسالت فکری و جایگاه او را در میان شاعران فارسی زبان نمایان می سازند.

هرکه در فقر و مذلت مانده است   ناتوانی را قناعت خوانده است
ناتوانی زندگی را رهزن است   بطنش از خوف و دروغ آبستن است
(همان: اسرار خودی /۳۶)

ز رومی گیر اسرار فقیری   که آن فقر است محسود امیری
حذر زان فقر و درویشی که از وی   رسیدی بر مقام سر بزیری
(همان: ارمغان حجاز/۶۵۰)

نتیجه

فقری که عرفا بدان معتقدند هر چند که فراتر از فقری است که اقبال از آن سخن به میان آورده است، اما ویژگیهایی که اقبال در اشعار خود بر فقر می شمارد، وسیله حیات معنوی انسان و مایه رستگاری او می شود و انسان را به شایسته ترین مقامها می رساند و نجات انسانی را که در اثر نعمت و رفاه به غفلت کشیده شده و نور چشمان قلبش از میان رفته است را فراهم می سازد. از دید اقبال فقر ،تنگدستی و

گدامنشی نیست، بلکه رهایی از تعلقات مادی جهان است ، اقبال گاه فقر را درمعنی عرفانی به کار می برد که عرفا از آن دم زده اند و گاه از آن معنی ظاهری را اراده می کند. از این رو اشعار اقبال را باید نتیجه سیر تفکر معنوی و روح والا و اسلامی او بدانیم.

منابع

۱- اقبال، محمد(۱۳۸۵)**اصطلاحات الصوفیه**، مجید هادی زاده ، تهران: انتشارات حکمت،چاپ اول

۲- حسن زاده آملی، حسن(۱۳۷۸) **ترجمه‌احیاءعلوم‌الدین**، به کوشش حسین خدیو جم ، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۳- خوارزمی، موید الدین(۱۳۵۸) **ترجمه رساله قشیریه** ، تصحیح و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم تهران

۴- خوارزمی، تاج الدین حسن(۱۳۶۸)**تمهیدات**، مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران ، چاپ دوم ، تهران: انتشارات منوچهری.

۵- عین القضاه همدانی ابوعبدالله(۱۳۶۸،) **شرح فصوص الحکم** ، تهران:انتشارات مولی، چاپ دوم،

۶- فرغانی ، سیف الدین سعید(۱۳۵۸)**کشف الاسرار و عده الابرار**،(ج۵) به تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر

۷- قشیری، عبدالکریم (۱۳۷۴)**کشف المحجوب** ، تصحیح ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری، تهران: انتشارات طهوری،

۸- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۳)**مشارق الدراری**، شرح تائیه ابن فارض، مقدمه جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه و عرفان اسلامی

۹-کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۷)**مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، مقدمه ، تصحیح وتعلیقات محمد رضا برزگر خالقی وعفت کرباسی،تهران: انتشارات زوار، چاپ سوم

۱۰- کاشانی، عزالدین محمود(۱۳۷۲) **مفتاح الغیب و مصباح الانس**، به کوشش حمزه الفناری،تعلیقه اشکوری، امام خمینی، محمد قمی ، محمدرضا قمیشی، حسن زاده آملی و فتح المفتاح ، تصحیح محمد خواجوی، تهران :انتشارات مولی، چاپ دوم

۱۱- میبدی ، رشیدالدین ابوالفضل (۱۳۷۲)**مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه** ، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران: انتشارات نشر هما، چاپ چهارم

۱۲-لاهیجی، محمد (۱۳۷۸)**ممهد الهمم در شرح فصوص الحکم** ،تهران :انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی .

۱۳- هجویری ، علی بن عثمان (۱۳۵۸)**کشف المحجوب**، تصحیح ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری، تهران: طهوری

دکتر فریده داودی مقدم
استادیارزبان و ادبیات فارسی
دانشگاه شاهد

دوگانگی شخصیت ابلیس و شیطان در اشعار فارسی اقبال

چکیده

در شعر صوفیانه ی فارسی با گروهی ازعارفان بنام مواجهیم که ظاهراً بر خلاف مضامین شریعت، مدافعان ابلیس قلمداد می شوند. این جریان که اوج آن از حلاج آغاز و گستره ی عرفا و شعرای صاحب سبک و مشهوری چون احمد غزالی، عین القضات همدانی، عطار، ابن عربی، مولوی و ... را در بر می گیرد، همچون دیگر جریانات تصوف در پی اثبات و القای هر چه بیشتر مفاهیم مد نظر خویش است و هدف از طرح مسأله ی ابلیس به هیچ وجه رویارویی با مفاهیم قرآنی و شریعتی نیست. با تأمل در اشعار فارسی اقبال در می یابیم وی کاملاً تحت تأثیر این جریان قرار داشته است و مطالعه ی این متون، ذهن و ضمیر او را همانند دیگر موتیف های شعر صوفیانه ی فارسی به خود مشغول کرده است. نمود این تأثیر را این گونه در می یابیم که وی در اشعار خویش هرگاه می خواهد به بعد منفی و نقش نیرنگ بازی و اغوا کننده ی شیطان اشاره کند، از واژه ی شیطان استفاده می کند، اما وقتی از ابلیس سخن می گوید صراحتاً یا غیر صریح، رگه های اندیشه های مدافعان ابلیس را در سخنانش می بینیم.

اندیشه های اقبال در این نوع ضمن همانندی با افکار دیگران حاوی مضامین بدیع نیز می باشد. از جمله طرح این مسأله که با آشکار شدن زشتی ابلیس آدم از جبر به اختیار رسید ووقتی که انسان در بند ابلیس می افتد، رخصت عصیان به وی می دهد.

وی ضمن تحذیر آدمی از اغوای شیطان به او می گوید: در جهان صیادان زیادی در پی شکار نخجیرها هستند تو آن صید زیرکی باش که از دام صیاد رها شوی.

هدف از این پژوهش بیان تأثیرپذیری اقبال از اندیشه های عارفان و شاعران ایرانی در این عرصه است، با تأکید بر این نکته که هدف وی از پرداختن به مسأله ی ابلیس همچون دیگر طراحان این جریان، نهایتاً اثبات تعالیم شریعت و پرهیز از اغوا و وسوسه های او می باشد.

واژگان کلیدی: ابلیس، شیطان، اقبال، شعر فارسی.

مقدمه

ابلیس در قرآن کریم به معنی موجود خاصی که از رحمت خدا رانده شده و گاه ، معادل با شیطان به معنی عام به کار رفته است ، هر چند کلمه ی شیطان نیز در قرآن گاه به معنی ابلیس آمده است. ابلیس به سبب اطاعت نکردن امر خدا از روی استکبار مطرود و مردود مقام قرب الهی است و تا قیامت سعی در گمراه ساختن انسانها خواهد کرد ، از این رو " عدومبین " نامیده شده است.(بقره/ ۱۶۸؛۲۰۶ و مائده/ ۱۲) و نیز " عدوالله " خوانده شده و یکی از صفات او رجیم است.(حجر/۱۷ ، ۳۴ نحل/ ۱۶،۹۸) کلمه ی ابلیس در قرآن یازده بار و داستان سرپیچی او از امر الهی و استکبار وی بارها به صورت های گوناگون بازگو شده است که مفصل ترین آنها در سوره ی مبارکه اعراف آیات ۱۰ تا ۱۷ است. ابلیس در ادب فارسی از جهات مختلفی می تواند مورد بحث قرار بگیرد، آنچه ما در این پژوهش بدان پرداخته ایم، جایگاهش در میان عارفانی است که بر خلاف اهل شریعت به دفاع از وی پرداخته و سعی کرده اند گناهش، یعنی همان عدم سجده بر آدم را توجیه کنند. از نظر تاریخی، نخستین مدافع ابلیس بنابر روایت عین القضات همدانی در تمهیدات، حسن بصری(۲۱-۱۱۰ هـ .ق .) از بزرگان تابعین و از زاهدان و علمای دوره ی امویست و بعد از وی بایزید بسطامی

(۱۸۸ – ۲۶۱ هـ . ق .) و سهل بن عبدالله تستری (۲۰۰ -۲۸۳ هـ . ق.) بنابر نقل قول هایی که در این زمینه از آنها روایت کرده اند ، مدافع ابلیس محسوب می شوند، اما در تاریخ تصوف موضوع ستایش از ابلیس با حلاج آغاز می شود و علتش این است که او نخستین کسی است که بی پروا و آشکارا به ستایش و دفاع از ابلیس پرداخته است. حلاج در کون عارف تر از ابلیس نمی شناسد و اعتقاد دارد در میان آسمان موحدی همانند ابلیس نیست (حلاج ، ۱۹۱۳ : ۴۲). او اعتقاد دارد ابلیس خود می داند گرفتار تقدیر ازلی است و از آن گریزی نیست ، اگر اطمینان داشت که با سجده بر آدم نجات خواهد یافت ، هر آینه به سجده می پرداخت(همان : ۵۶) . احمد غزالی پس از حلاج از مدافعان شاخص ابلیس است. او در داستان ملاقات موسی و ابلیس ، ابلیس را رهین عشق و شوق الهی می داند و اعتقاد به تقدیر ازلی و قمت الهی در امتناع ابلیس از سجده بر آدم در اظهارات او پر رنگتر است. در اقوال عرفایی چون ابوالحسن خرقانی و ابوالقاسم کرگانی نیز رگه های ستایش از ابلیس به چشم می خورد. ابوالحسن خرقانی از حق شناسی و عبرت آموزی ابلیس یاد می کند و ابوالقاسم کرگانی او را خواجه ی خواجگان وسرور مهجوران می نامد.(عطار، ۱۳۳۶، ج ۱ : ۱۷) عین القضات همدانی (متوفی : ۵۲۵ هـ . ق .) از شاگردان و مریدان احمد غزالی است و در باب ابلیس بسیار متاثر از استاد خویش، اما بی پرواتر و گستاخ تر است و علاوه بر اینکه عقایدش را باصراحت بیشتری ابراز می کند، سوز کلامش هم بشتر از غزالی است. ابلیس در نظر عین القضات کسی است که صد و بیست و چهار هزار نبی زخم او خورده اند و صد هزار سلطان کمر خدمت او بر میان بسته اند (عین القضات همدانی ، ۱۹۶۹:۹۷). به اعتقاد او ، " لاتسجد لغیری " در پشت ندای " اسجد و الادم " به ابلیس رسیده است (عین القضات همدانی ، بی تا : ۲۲۷). دیگر مدافع ابلیس که در باب گناه وی توجیهاتی آورده، عطار است. اندیشه ها و استدلال های او در دفاع از ابلیس شباهت های فراوانی با دلایل و توجیهات حلاج و غزالی دارد. عطار نیز سجده نکردن ابلیس را ناشی از مشیت حق می داند. در آثار عطار ، بارها ابلیس را با چهره ای

گریان و نالان از سرنوشت محتوم خویش می بینیم، حکایت گریستن ابلیس در الهی نامه (عطار، ۱۰۴:۱۳۳۹). عطار در جایی دیگر امتناع ابلیس از سجده بر آدم را ناشی از غیرت عشق می داند، مانند حکایت دختر و صوفی ای که نسبت به او اظهار عشق می کند در مصیبت نامه (عطار،۲۴۴:۱۳۳۸-۲۴۲) اما در میان کسانی که از ابلیس دفاع کرده اند، دیدگاه مولوی در جلوه هایی متفاوت ظهور می کند. در این باب، او گاهی چون اهل شریعت می اندیشد و سخن می راند و گاهی چون صوفیان مدافع ابلیس در صدد توجیه اعمال وی بر می آید. مولوی در حکایت " بیدار کردن ابلیس معاویه را ..." در دفتر دوم مثنوی در دفاع از امتناع ابلیس در سجده بر آدم عقایدی دارد که در بر دارنده ی نظریات حلاج و احمد غزالی و عین القضات و عطار است. او در جایی علت عدم سجده ی ابلیس را عشق مفرطش نسبت به خدا و حسد ناشی از این عشق می داند و در جایی دیگر دلیلش را در آن می داند که ابلیس مقهور اراده ی الهی است.

به طور کلی دفاعیاتی را که در این زمینه ارایه شده است می توان به دو بخش اصلی تقسیم کرد: یکی مسئله امر و ابتلا و دیگری اعتقاد به عبادت عاشقانه و شهود عارفانه و یکتا پرستی بی نظیر ابلیس. نظریات عارفان مدافع ابلیس در طیف های مختلف حول این دو محور دور می زند.

جایگاه ابلیس و شیطان در اشعار فارسی اقبال

با مطالعه و تأمل در اشعار فارسی اقبال در می یابیم که وی کاملا تحت تأثیر این جریان قرار داشته است و مطالعه ی متون و اشعار این گروه از عارفان ، ذهن و ضمیر وی را به شدت تحت تأثیر قرار داده است به طوری که می توان یکی از موتیف های شعر فارسی وی را تراژدی ابلیس دانست. نکته مهم اینکه شیطان و ابلیس تقریبا دو شخصیت جداگانه در اشعار او هستند. وی هر گاه می خواهد به بعد منفی و نقش نیرنگ بازی و اغوا کنندگی شیطان اشاره کند از واژه های شیطان استفاده می کند. اما

وقتی از ابلیس سخن می گوید ، در بیشتر اوقات رگه های اندیشه های مدافعان ابلیس را در سخنانش در می یابیم.

شیطان در اشعار اقبال در اغلب موارد چهره ای مشابه شیطان اهل شریعت دارد. وی در رموز بیخودی در معنی ربط فرد و ملت ، ضمن تحریض مخاطبان خویش به جمع بودن و پرهیز از تفرقه ، جماعت را دور از شیطان و اغوا های او می شمارد (اقبال،۱۳۷۰ :۵۸). شیطان از بین برنده ی نور دلهاست.(اقبال،۱۳۷۰ : ۳۹۸). عقل هر گاه در حکم دل باشد الهی است و الا شیطانی می شود:

عقل اندر حکم دل یزدانی است   چون ز دل آزاد شد شیطانی است
(اقبال،۱۳۷۰ : ۴۱۰)

در جایگاهی دیگر ضمن توصیف حیله گری فرنگ، آن را روزی رساننده ی شیطان می داند.(همان: ۴۸۵)

به نظر می رسد شیطان در این موارد در معنایی عام به کار می رود، امادر یک جا در ارمغان حجاز معنای شیطان به مفهوم ابلیس با آن دریافت خاص نزدیک می شود:

جهان از خود برون آورده ی کیست   جمالش جلوه ی بی پرده ی کیست
مرا گویی که از شیطان خود کن   بگو با من که او پرورده ی کیست
(همان: ۴۳۳)

این اشعار در ذهن نگارنده تداعی کننده ی این شعر دکتر شفیعی کدکنی است:

داد آدم سوی ابلیس این پیام   کز چه رو در راهم افکندی تو دام
گفت ای آدم چه می گویی چنین   چشم جان بگشا و آن سو تر ببین
من شدم ابلیس تو در انجمن   از تو می پرسم که بود ابلیس من

چهره ی ابلیس در شعر فارسی اقبال

چهره ی ابلیس در شعر فارسی اقبال ، چهره ای کاملاً تراژیک و محکوم سرنوشت محتوم خویش است، اما او نه تنها از این تقدیر غمگین نیست، بلکه خود را آتش میناگر و سازنده ی پیکر نو از غبار کهن می داند . وی در دفتر شعر افکار هنگام تولد آدم خطاب به پروردگار خویش سخنانی می گوید که در شعر فارسی بی نظیر و در عین حال بسی گستاخانه و بی پرواست:

نوری نادان نیم، سجده به آدم برم — او به نهاد است خاک ، من به نژاد آذرم
پیکر انجم ز تو، گردش انجم ز من — جان به جهان اندرم ، زندگی مضمرم
توبه بدن جان دهی، شور محبان من دهم — تو به سکون ره زنی ، من به پیش رهبرم
من ز تنگ مایگان کدیه نکردم سجود — قاهر بی دوزخم ، داور بی محشرم
آدم خاکی نهاد ، دون نظر و کم سواد — زاد در آغوش تو، پیر شود در برم
(اقبال،۱۳۷۰ : ۲۱۶-۲۱۵)

در دنباله ی این سخنان ابلیس به سراغ آدم می رود و با ایراد سخنانی شورانگیز به اغوای اومی پردازد. سخنان ابلیس در این جایگاه نه تنها ذهن آدم را نمی آزارد، بلکه شوق را در ضمیر وی می زایاند:

زندگی سوز و ساز ، به ز سکون دوام — فاخته شاهین شود ، از تپش زیر دام
(همان: ۲۱۶)

و در دنباله می آورد: کوثر و تسنیم نشاط عمل را از تو می گیرد، بر خیز و از مینای تاک ، باده ای آیینه فام بر گیر ، تو قطره ای بی مایه هستی که در گردون زاده شدی ، از سرگردون بیفت تا در دریا مقام گیری ، تو آن تیغ درخشنده ای که باید از نیام بیرون آیی و جوهر خود را نمایی :

بازوی شاهین گشا ، خون تذروان بریز — مرگ بود باز را ، زیستن اندر کنام
تو نشناسی هنوز ، شوق بمیرد ز وصل — چیست حیات دوام ، سوختن ناتمام
(همان: ۲۱۶)

آدم با شنیدن سخنان ابلیس شوق پرواز و سوز و گداز بر جانش می نشیند و زیبا می سراید:

چه خوش است زندگی را همه سوز وساز کردن — دل وکوه و دشت و صحرا به دمی گداز کردن
ز قفس دری گشادن به فضای گلستانی — ره آسمان نوردن به ستاره راز کردن
همه سوز ناتمامم ، همه درد آرزویم — به گمان دهم یقین را که شهید جستجویم
(همان: ۲۱۷)

اقبال در فضای این اشعار به یکی از اساسی ترین مسایل مطروحه در باب ابلیس یعنی بحث اضداد اشاره می کند: قرار دادن سوز و ساز فراق و وصال در گستره ی زندگی انسان. وی همچون عین القضات همدانی با طرح مسأله ی اضداد، ابلیس را صاحب کفری می داند که توسط او سوز ایمان شناخته می شود. همان طور که سفیدی بی سیاهی و آسمان بی زمین شایسته نیست و جوهر بی عرض متصور نمی باشد، طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان هم قابل تصور نیست و بضدّ ها تتبین الاشیاء. (عین القضات همدانی ، بی تا : ۸۱۸-۱۸۶)

به عقیده ی وی تنها هجران می تواند رخوت و سستی سلوک را بر طرف کند و روح را از شیر وصل بازگیرد. چون سالک باید از شادمانی و مقام امن وصل جدا شود. (عین القضات همدانی، ۱۹۶۹ : ۴۱۷ -۴۱۶)

به اعتقاد عبد الکریم جیلی تنها با شناخت بدی و زشتی فریبنده ی ابلیس است که شخص می تواند زیبایی و نیکی میوه های قلمرو الهی را بشناسد. وی در مهلت مقرر،

فرمانبردارانه وظایف خویش را به انجام می رساند، این امری است که از زمان خلقتش برای او مقدر شده بود. (جیلی، ۱۸۸۶ : ۴۰-۳۹)

در مثنوی جاویدنامه، ابلیس در جلوه ای دیگر ظاهر می شود که شباهت بیشتری به تعابیر مدافعان ابلیس از وی دارد، در این جا اقبال از حلاج درباره ی ابلیس می پرسد، و او به شیوه ی طواسین وعین القضات و احمد غزالی می گوید:

کم بگو زان خواجه ی اهل فراق　　تشنه کام و از ازل خونین ایاق
ما جهول او عارف بود و نبود　　کفر او این راز را بر ما گشود
از فتادن لذت بر خاستن　　عیش افزودن ز درد کاستن
چاک کردن پیراهن تقلید را　　تا بیاموزی ازو توحید را

(اقبال ،۱۳۷۰ :۳۴۴)

اگر چه اقبال، این اظهارات را از قول حلاج می آورد اما حال و هوای کلی اشعار مربوط به ابلیس در جاویدنامه طبق منطق مکالمه ای باختین بیانگر این مطلب است که ذهن و زبان وی به شدت در گیر این مسأله است چنان که بلافاصله بعد از اظهارات حلاج ابیاتی با عنوان نمودار شدن خواجه ی اهل فراق، ابلیس، می آورد و به توصیف هیأت ظاهر و حال و هوا و تحلیل سخنانش می پردازد:

یک قبای سرمه ای اندر برش　　غرق اندر دود پیمان پیکرش
کهنه ی کم خنده ی اندک سخن　　چشم او بیننده ی جان در بدن
رند و ملا و حکیم و خرقه پوش　　در عمل چون زاهدان سخت کوش
تا گسستن از جمال آسان نبود　　کار پیش افکند از ترک سجود
اندکی در واردات او نگر　　مشکلات او ثبات او نگر

(اقبال ،۱۳۷۰ :۳۴۵)

ابیات اخیر بر محور دوم از دفاعیات ابلیس تأکید دارد و آن عبارتست از: ترک سجده به دلیل عشق الهی و خرابی و ویرانی خویش به قیمت اثبات معشوق .

حلاج نیزدر طواسین ابلیس را تنها عاشق خالص خدا به قیمت ویرانی خویش می داند. نکته ی قابل ذکر در این جایگاه هم از سوی حلاج و هم از سوی اقبال بیان این مطلب است که ستایش ابلیس در حقیقت ستایش صدق و خلوص و ثبات در ایمان به حق است. مکتب حلاج و پیروان او که اقبال را نیز می توان در شمار آنها قلمداد کرد، مکتبی نوآیین و پویا و خروشان است که می خواهد گل و لای تعصبات پوچ را بشوید و رودخانه ای زلال و مملو از عشق خالص نسبت به حق را جاری سازد و دلیل این مدعا، احوال شریعت مدارانه ی این گروه عارفان است. چنان که ماسینیون می آورد: حلاج با فریادهای شوق انگیز و بدعت آمیز بر مسلمانان متظاهر طعنه می زند. در حالی که در خلوت مراسم و آداب شریعت را به تمامی ادا می کند. هدف او به ارمغان آوردن مرگ برای وجود متهم یعنی خودش بود. (ماسینیون،۱۹۵۷ : ۸۳- ۸۱)

اقبال هم بارها و بارها به مناسبت های گوناگون در اشعارش به این مسلمانان متظاهر می تازد و از زبان ابلیس او را بر فقیهانی که با تعصب و فرقه گری مایه ی نابودی دین را فراهم آورده اند، رجحان می دهد:

رشته ی دین چون فقیهان کس نرشت — کعبه را کردند آخر خشت خشت

کیش ما را این چنین تأسیس نیست — فرقه اندر مذهب ابلیس نیست

(اقبال ،۱۳۷۰ :۳۴۵)

ابلیس در دنباله ی اظهارات خود، به شیوه ی ابلیس عین القضات و حلاج و برخی دیگر از عرفا سخن می گوید:

من بلی در پرده ی لا گفته ام — گفته ی من خوشتر از نا گفته ام

(همان: ۳۴۵)

چنانکه عین القضات همدانی در باب وی می آورد: « لا تسجد لغیری» در پشت ندای « اسجدوا الآدم » به ابلیس رسیده است. (عین القضات همدانی ، بی تا : ۲۲۷)

در دنباله ی حکایت نمودار شدن خواجه ی اهل فراق ، ابلیس به نکته ی بدیعی اشاره می کند و آن رسیدن انسان به اختیار در پرتو گناه ابلیس است :

شعله ها از کشت زار من دمید　　او از مجبوری به مختاری رسید
زشتـــــی خود را نمودم آشکار　　بـــا تو دادم ذوق ترک و اختیار
(اقبال ،۱۳۷۰ : ۳۴۵)

بعد از این ابیات لحن ابلیس درد مندانه می شود و از آدم می خواهد که با همت مردانه اش در بند او گرفتار نشود و رخصت عصیان به وی ندهد.

تـــو نجاتی ده مرا از نار من　　وا کـــن ای آدم گـــره از کار من
ای که اندر بند من افتاده ای　　رخصت عصیان به شیطان داده ای
در جهان با همت مردانه زی　　غـــم گســـار من ز من بیگانه زی
(همان: ۳۴۵)

اقبال از زبان ابلیس ، از مخاطبانش می خواهد که بـا مردانـه زیـستن و اسـتواری بـر حقیقت خویش او را شکست دهند. امیر حسینی هروی ، عارف و شاعر قرن هـشتم در حکایت ملاقات موسی و ابلیس در عقبه ی طور برداشتی مـشابه بـا اقبـال از مـساله ی ابلیس دارد و به سالکان طریقت هشدار می دهد کـه ابلـیس در راه آنچـه حقیقـت مـی پنداشت و از نظر شما مجاز بود ، پای فشرد شما چرا در حقیقت خویش این گونـه بـر مجازید:

در راه حقیقـــی و مجـــازی　　این اسـت کمـال عـشق بـازی
آنگونه بر این سخن وفا کـرد　　دعـوی ز قلنـدری خطـا کـرد
در فقـــر مـــزن دم ای مزلـــق　　این اسـت سـواد وجـه مطلـق
شمشیر فنا در این نیام است　　آن نور سیه در این مقـــام است
(امیر حسینی هروی،۱۳۷۵ :۱۰۵)

در کتب بحرالمحبه منسوب به احمد غزالی نیز وقتی موسی (ع) ابلیس را در طـور ملاقات می کند و به او معترض می شود که چرا سجده نکـرده اسـت مـی گویـد: مـن

دوست داشتن خدا را مدعی بودم و نخواستم بر غیر او سجده کنم تا دعوی من ثابت گردد. اما تو ادعای محبت او را داشتی و خواستی که او را ببینی. اما وقتی خطاب رسید به کوه نگاه کن ، تو به کوه نگریستی ، اما اگر ننگریسته بودی هر آیینه پروردگارت را می دیدی.(غزالی ،۱۳۷۶ : ۲۱۳)

چنانکه می بینیم هدف اقبال و بسیاری از عارفان ، از پرداختن به مساله ی ابلیس در نهایت پرهیز از اغوا و وسوسه های او و پایمردی بر حقیقت و پرستش خدای یگانه و عدم اسارت در دام دنیا و مظاهر مختلف آن است.

چنانکه احمد غزالی در مجالس جواب این سؤال را که فایده ی صحبت کردن درباره ی آدم و ابلیس چیست؟ مفصل پاسخ می دهد و آن را برای عبرت گرفتن صاحبان بصیرت ضروری می داند. (غزالی،۱۳۷۶ : ۶۳)

با اینکه گفته اند وی نسبت به ابلیس متعصب بود و او را معذور می داشت اما لعن بر ابلیس در کتاب خدا را تأیید می کند.

ابلیس در شعر اقبال از انسان می خواهد آنچنان رفتار کند که نامه ی اعمال او را تاریکتر نکند ، سپس تعبیری لطیف می آورد که: در جهان صیادان زیادی در پی شکار نخجیر ها هستند تو آن صید زیرکی باش که با اسیر نشدن در دام صیاد ، ماهیت او را نفی کنی.

در جهان صیاد با نخجیر هاست — تا تو نخجیری به کیشم تیرهاست

صاحب پرواز را افتـــاد نیست — صید اگر زیرک شود صیاد نیست

(اقبال ،۱۳۷۰ : ۳۴۶)

مولوی نیز در داستان ابلیس و معاویه از زبان ابلیس این فراق را عزیز می دارد:

فرقت از قهرش اگر آبستن است — بهر قدر و وصل او دانستن است

(مولوی ،۱۳۶۶ : دفتر دوم،۲۶۴۳)

در ادامه اقبال از ابلیس می خواهد آیین فراق را ترک گوید. اما وی به شیوه ی عرفای مدافع ابلیس سوز فراق را ساز زندگی می داند و سرمستی روز هجران را خوش می شمارد:

گفت ساز زندگی سوز فراق   ای خوشا سر مستی روز فراق
بر لبم از وصل می ناید سخن   وصل گر خواهم نه او ماند نه من
حرف وصل او را از خود بیگانه کرد   تازه شد اندر دل او سوز و درد

(اقبال، ۱۳۷۰ : ۳۴۶)

حرف وصل ابلیس را منقلب می کند :

اندکی غلتید اندر دود خویش   باز گم گردید اندر دود خویش

(همان: ۳۴۶)

از درد ابلیس ناله ای بر می خیزد ، ناله ای که با حق به گفتگو می پردازد. این بار ابلیس به درگاه حق از کردار زشت و همت پست و عزم ضعیف آدم شکوه می کند:

ای خداوند صواب و نا صواب   من شدم از صحبت آدم خراب
هیچ گه از حکم من سر برنتافت   چشم از خود بست و خود را در نیافت
صید ، خود صیاد را گوید بگیر   الامان از بنده ی فرمان پذیر
از چنین صیدی مرا آزاد کن   طاعت دیروزه ی من یاد کن
پست ازو آن همت والای من   وای من ای وای من ای وای من
فطرت او خام و عزم او ضعیف   تاب یک ضربم نیارد این حریف

(همان: ۳۴۶)

ابلیس آدم را به سبب گرفتاری در دام دنیا خسی می داند که از شرار او به آسانی می سوزد:

این آدم چیست؟یک مشت خس است   مشت خس را یک شرار از من بس است

(اقبال ،۱۳۷۰ : ۳۴۷)

و در این حالی است که اقبال در بسیاری از جایگاه ها در دیوان شعرش آدمی را از گرفتاری در دام دنیا و شیطان بر حذر می دارد (همان: ۴۷۹).

تعبیرات شعری اقبال در این حوزه مانند حکایت عیسی و ابلیس در بسیاری از متون صوفیانه است. داستان رویارویی ابلیس و عیسی در آثار سنایی ، مکی ، ابوحامد غزالی و کبری در زمینه های کاملا متفاوت آمده است. در اغلب این داستان ها ابلیس بی آنکه فریبکار یا اغواگر باشد ، همچون ناصحی خردمند یا شیخی که نگران پیشرفت معنوی مرید خود است عمل می کند. خلاصه ی حکایت از (حدیقه : ۳۹۲-۳۹۳) بدین قرار است که : عیسی (ع) که در صحرا طی طریق می کند ، خوابش می گیرد و سنگی را به عنوان بالش زیر سر می گذارد و می خوابد. وقتی از خواب بیدار می شود ، ابلیس را در کنار خود می بیند و از وجود او اظهار تعجب می کند:

جایگاهی که عصمت عیسی است   مر تو را کی در آن مکان مأوی است

(سنایی ،۱۳۷۴ : ۳۹۳)

ابلیس به وی می گوید که حضور من به این دلیل است که تو در ملک و سرای من تصرف کردی و این ملک همان دنیاست که تو از آن سنگی را به عنوان بالش برداشته ای، عیسی (ع) به سرعت آن سنگ را از خود دور می کند و ابلیس را با این کار خود می گذارد. پیام اصلی سنایی و بسیاری از صوفیان در این داستان و هدف اقبال از پرهیز از دنیا بازداشتن سالک از توجه به امور دنیوی است هر چند این امور بسیار ناچیز و حقیر باشد، زیرا دنیا مایه ی غفلت و دوری از حق است و دنیا طلب به آسانی در بند فریب شیطان اسیر می شود.

در رساله ی روح القدس ابن عربی نیز مردی نزد شیخ بزرگ روزگار ،ابی مدین، می آید و از شیطان و وسوسه هایش گله می کند و می گوید: شیطان مرا آزار می دهد. شیخ در جواب او می گوید: اتفاقا شیطان هم از تو گله دارد و می گوید: خداوند دنیا را

برای من خلق کرده است و شما در آن تصرف کرده اید. سپس شیخ می پرسد: چه کس به ملک ابلیس تجاوز کرده است؟ مرد می گوید: من شیخ می گوید: دنیایش را به او باز گردان تا آخرتت را به تو باز گرداند.(ابن عربی، ۱۳۸۴ : ۳۱)

اقبال در دنباله ی ناله های ابلیس ، از زبان او به درگاه حق می زارد که :

لعبت آب و گل از من باز گیر   می نیاید کودکی از مرد پیر
شیشه را بگداختن عاری بود   سنگ را بگداختن کاری بود
بنده یی باید که پیچد گردنم   لرزه اندازد نگاهش در تنم
آن که گوید از حضور من برو   آن که پیش او نیرزم با دو جو
ای خدا یک زنده مرد حق پرست   لذتی شاید که یابم در شکست

(اقبال ،۱۳۷۰ : ۳۴۷- ۳۴۶)

ناله های ابلیس به درگاه حق یادآور اظهارات عزیز الدین نسفی در کتاب انسان کامل اوست آنجا که می آورد : ابلیس ذاتا شر نیست و بی اراده به سوی گناه کشیده نمی شود. او بیشتر به خاطر انتخاب های آزادانه اش مثل نافرمانی مغرورانه ، رفتارهای شرورانه و تعالیم منحرف کننده اش موجب گناه می شود. آنگاه نسفی هشدار می دهد هر انسانی که از این انتخاب ها تقلید و پیروی کند شیطانی و ابلیس گونه می شود. اختیار یک حقیقت منفرد است. هر زمان که این اختیار به سوی بدی بگردد ابلیس نام می گیرد ولی وقتی که اختیار با نیکی است ، این نیرو به صورت ملک آشکار می شود. (نسفی، ۱۹۶۲: ۱۵۰-۱۴۹)

نتیجه

چنانکه از اشعار و تحلیل های فوق بر می آید ذهن و ضمیراقبال به شدت در گیر موضوع ابلیس و تحلیل های پیرامون عصیان او در ادب و زبان فارسی از آنجایی که این موضوع یکی از ظریف ترین تحلیل های صوفیانه و از بحث های کلامی و فلسفی

است، ضمن نموداری توجه و اشراف کامل اقبال بر متون صوفیانه بیانگر ذوق عارفانه ی او هم در این مباحث می باشد.

می توان گفت اقبال هم از جمله ی آن دسته از شاعران و نویسندگان صوفی مسلک است که از داستان های ابلیس برای بیان آرای خود چه در مسایل اخلاقی و سیر و سلوک و چه در مسایل مابعدالطبیعه و روان شناسی استفاده فراوان کرده اند.(پورجوادی ۱۳۶۴، ۱۵۵ :)

در تبیین و شرح شعرهای فارسی اقبال درباره ابلیس می توان گفت وی همانند بسیاری از عارفان نامی ایران بر معارفی تاکید می کند که نه تنها مخالف شریعت نیست، بلکه انسان ها را به عبادت عاشقانه ی حق، بندگی خالص و دور از دنیای فریبنده و پرهیز از غفلت فرا می خوانند. اغلب این گروه از عارفان و شاعران در دنباله ی دفاعیات خویش متذکر می شوند که ابلیس عبادت هفتصد هزار ساله و سعادت ابدی خود را به شقاوت و لعنت جاوید فروخت. به خاطر اینکه حاضر نشد بر غیر پروردگار خویش سجده برد ، اما تو ای انسان در طول هستی خویش تا چه اندازه پایمال متاع بی ارزش دنیوی و خواسته ها و لذات آنی خود شدی و خلیفگی و عبادت و خلوص و عشق خود به خالق را در برابر مال وجاه و مناصب و ارزش های فانی این جهانی زیر پا گذاشتی و در دعوی خویش جوانمرد بر نیامدی.

نکته ی مهم در آثار این گروه آن است که هدف از طرح مسأله ی ابلیس به هیچ وجه رویارویی با مفاهیم قرآنی و شریعتی نیست و هرگز نباید آن را با تعالیم فرقه ی یزیدیه (ایزدیه) یا گروه های شیطان پرستی امروز یکی دانست و مقایسه کرد.

اقبال می گوید : ابلیس صیادست که در پی شکار صید خود است ، تو آن صید زیرکی باش که بر اوج هستی آن چنان زندگی کنی که از قید ودام صیاد فریبکار آزاد باشی.

یادداشت

۱. از تقریرات شفاهی دکتر شفیعی کدکنی

منابع

۱- ابن عربی، محیی الدین(۱۳۸۴) **رساله روح القدس فی محاسبات النفس**، دمشق: چاپ اعلم .

۲- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۷۰) **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**، به تصحیح و اهتمام احمد سروش. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.

۳- امیر حسینی هروی(۱۳۷۵) **مثنوی های عرفانی و زادالمسافرین**، تهران: انتشارات مرکزی دانشگاه .

۴- پور جوادی ، نصرالله (۱۳۶۴) **نشریه معارف**، فروردین و تیر

۵- جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم(۱۸۸۶) **الانسان الکامل**، قاهره.

۶- حلاج ، حسین بن منصور(۱۹۱۳) **الطواسین**، به اهتمام لویی ماسینیون ، پاریس.

۷- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۷۴)**حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه**، به کوشش مدرس رضوی تهران: ابن سینا.

۸- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۳) **منطق الطیر**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن.

۹- ——————— (۱۳۳۶) **تذکره الاولیاء**، تصحیح علامه قزوینی، چاپ سوم ، تهران: کتابخانه مرکزی.

۱۰- ——————— (بی تا) **مصیبت نامه**، تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال چاپ اول، تهران: زوار.

۱۱- ——————— (۱۳۳۹) **الهی نامه**، تصحیح فواد روحانی، تهران: زوار.

۱۲-عین القضات همدانی، عبدالله بن محمد (بی تا) **تمهیدات**، تصحیح عفیف عسیران، چاپ دوم ، تهران، کتابخانه ی منوچهری

۱۳- عین القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۹۶۹) **نامه های عین القضات**، تصحیح علینقی منزوی و عفیف عسیران، ۲ جلد، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۱۴- غزالی، احمد (۱۳۷۶) **مجموعه آثار فارسی**، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۵- غزالی، احمد (۱۳۷۶) **مجالس**، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۶- ماسینیون، لویی(۱۹۷۵) **اخبار الحلاج** (حسین بن منصور حلاج).

۱۷- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد(۱۳۶۶) **مثنوی معنوی**، تصحیح نیکلسون، چاپ دهم، تهران: امیرکبیر. ..

۱۸- نسفی، عزیزالدین(۱۹۶۲) **کتاب الانسان الکامل**، ماریژان موله، پاریس.

دکتر محمود درگاهی
دانشیار زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه زنجان

اقبال و حافظ

چکیده

تفسیر کوتاه و نقادانه ی اقبال از اندیشه ی حافظ، تفسیری بود از چشم‌انداز نواندیشی و اصلاح‌گری در دنیای اسلام، و از این‌رو یک تفسیر نو و متفاوت از حافظ‌شناسی رسمی و جریان‌های گوناگون آن محسوب می‌شد. حافظ‌شناسی عصر اقبال متأثر از سنت‌های صوفیانه ی سده‌های پیش، و تفسیرهای خرافه‌پردازی مانند «بدرالشروح»، حافظ را تبدیل به یک «قدّیس» کرده بود، و ستایش‌خوانی و کرنش‌گری در برابر او را اصلی‌ترین وظیفه ی شارحان او می‌شمرد، و در نتیجه هیچ‌گونه نقادی یا نکته‌گیری از او را روا نمی دانست! این شیوه ی حافظ‌خوانی، متکی بر ارزش‌ها و عناصر فرهنگ سنتی و مربوط به دنیای پیش از روشنگری بود، و منادیان آن در غفلت قرون وسطایی خود آرمیده بودند. در حالی که دوران جدید اقتضائات دیگری را پیش آورده بود و فرهنگ میرنده و روبه زوال دنیای کهن از برآوردن آنها ناتوان بود. عصر جدید، همه ی اجزا و عناصر فرهنگ کهن را به پرسش می‌کشید، و پاره های پوسیده و ناکارآمد آن را به کنار می‌گذاشت و متکی بر دست‌آوردهای خیره کنندهٔ خود پیش می‌رفت. مهم‌ترین وظیفه ی پیش روی این عصر ، پرسش از فرهنگ بومی و چالش با آن بود. راهی که اروپای دوره های پروتستانتیسم وروشنگری از طریق آن به دست‌آوردهای فرهنگی، اجتماعی و صنعتی شگفتی نایل شده بود.

اقبال نیز، متأثر ازاین رویداد های دنیای جدید، و بویژه نهضت اندیشه ی دینی در مسیحیت، قصد تأمل بر روی بنیان های فرهنگی سرزمین خود و ایجاد تحول در آنها را

داشت. این طرح نواندیشی بر آن بود که درکل دستگاه مسلمانی بازنگری کند و ریشه های انحطاط دینی و عقب ماندگی مسلمانان را دریابد و هر آنچه را که هویت ملی و خودباوری، و یا به تعبیر اقبال «خودی» آنان را تهدید به اضمحلال و فروپاشی می‌کرد، نشان دهد.

اقبال لاهوری سرسلسله ی نواندیشان دینی در سده ی گذشته بود که از طریق شریعتی تأثیرات گسترده‌یی در تحول اندیشه ی دینی ایران نیز پدید آورد. شریعتی که از نخستین مفسّران اندیشه ی اقبال در ایران شمرده می‌شود، تبار نواندیشی دینی را از طریق اقبال به جمال‌الدین اسدآبادی متصل می‌کرد، اما هیچ‌یک از مردان این سلسله راهم پایه ی اقبال نمی‌دید. اقبال که با مطالعه ی فلسفه ها ی غرب و شرق و آشنایی با جریان‌های فکری دنیای معاصر، به تفکری ژرف دست یافته بود، بیش از همه ی نواندیشان دینی توانایی بازشناسی اندیشه و فرهنگ سرزمین خود را داشت؛ زیرا که نخستین لازمه ی کارنقادی اندیشه ها،آشنایی بااندیشه ی فلسفی است و اقبال با چنین سرمایه‌ای بودکه به نقادی جریان‌های فکری روزگار خوددست می برد. پژوهش گسترده ی او در حوزه ی اندیشه‌های فلسفی ایران، با نام «سیر فلسفه در ایران»، بررسی تاریخ فلسفه را از ایران عصر زرتشتی، و از آن جا تا دوره‌های متأخر فلسفه ی ایرانی را در برمی‌گیرد. در این پژوهش، اقبال، اصیل‌ترین جریان‌های اندیشه ی شرقی را در آراء برجسته‌ترین چهره‌های تصوف ایرانی، مانند سهروردی، و مولوی و جیلی نشان می دهد، و با اتکا به این گونه جهان‌شناسی های صوفیانه، فلسفه ی غرب راارزیابی ونقدمی کند،وبرتری اندیشه های شرق رابر فلسفه ی غرب نشان می دهد. در این دوره، اقبال به شدت شیفته ی اندیشه ی ایرانی، بویژه نحله‌های عرفانی آن است. به تعبیر شریعتی «اقبال پس از آشنایی نزدیک، دقیق و درست با عصر خود، و پرواز در بلندترین افق‌های اندیشه ی غربی، و سال‌ها آمیزش و آموزش در مکتبی که استادانش اعجوبه‌های نبوغ فرهنگ جدید، چون هگل و نیچه و کانت و گوته‌اند، قهرمان رویین‌تن فکر و فلسفه ی

فرهنگ اروپایی را در پای رستم دستان خدای‌نامه ی ما ـ مولوی ـ افکند.» (شریعتی، بی تا: ۱۴۲)

مقدمه

دوره ی دوم حیات فلسفی اقبال، با تجدید نظر و بازاندیشی درمهم ترین میراث فرهنگ شرق، یعنی اسلام و تصوف آغازمی شود. اگر در دوره ی نخست، اقبال نقد و شناخت فلسفه ی غرب را مقدمه ی شناخت ارزش‌های فرهنگی سرزمین خود می‌یافت، در این دوره، تأمل و تجدید نظر در دستگاه فکری واعتقادی شرق راتنها راه برون‌رفت از تنگناهای فرهنگی دنیای خود می‌دید: «وظیفه‌ای که مسلمان این دوره در پیش دارد، بسیار سنگین است. باید، بی‌آن‌که کاملاً رشته ی ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد.» (اقبال: ۱۱۳) دستگاه مسلمانی عصراقبال، دستگاهی دست کاری شده، زنگ زده وازکارافتاده بود، ودرنتیجه تأمل و تجدید نظردرآن، از اجتهاد جاری درحوزه‌های دینی که اجتهاد در فروع است، فراتر می‌رفت، و اجتهاد در اصول دین را نیز دربرمی‌گرفت! با این تلقی از دین، اقبال به بررسی و بازاندیشی، و سپس بازسازی اندیشه ی دینی رو می‌آورد، و می‌کوشد تا دین را برای رویارویی با دنیای جدید آماده کند. «احیای فکر دینی در اسلام» مجموعه ی سخنرانی هایی است که چنین مقصودی را دنبال می کنند.این اثراقبال که سرچشمه ی نواندیشی دینی ایران نیز محسوب می‌شود، حاوی اندیشه‌ها، بازیافت‌ها، و برداشت‌های ارزشمند اقبال در زمینه ی دین‌شناسی است.

در این مجموعه، اقبال لاهوری اندیشه‌های دینی نوینی را ارائه می‌دهد که از تغییر اندیشه‌های پیشین او حاصل شده است. اگر به هنگام پژوهش در فلسفه ی ایرانی، آیین‌های فلسفی صوفیانه‌ای مانند سهروردی، مولوی، جیلی را در برابر تفکر فلسفی غرب می‌نهاد و به تاییدارزش‌های آن ها می‌پرداخت، و حتی «جرثومه ی تصوف را در قرآن و احادیث می‌یافت.» (سیر فلسفه در ایران، ۸۶) دراین دوره پس از تأملی ممتد بر

روی قرآن و حدیث، فلسفه ی شناخت متفاوتی را عرضه می‌کند که–به گفته ی او– برآمده از شیوه ی هستی‌شناسی قرآنی است. این شیوهٔ شناخت را اقبال در برابر اندیشه‌های صوفیانه‌ای می‌گذارد که به تعبیر مولوی «سواد و حرف» ندارد و از دل اسپید مانند برف بیرون می‌زند!اقبال می گوید: «من هرگز از اعتراف به این امر عار ندارم که تامدت زیادی به چنین عقاید و مسائلی معتقد بودم که مخصوص بعضی از صوفیان است. بعداً با فکر و غور در قرآن، [ماهیت] این عقاید غیر اسلامی را بهتر شناختم.» (اقبال، ۱۹۸۵: ۳۰۲)

اقبال دراین دوره به شیوه‌ای از شناخت می‌اندیشد که به تعبیر قرآن از «مشاهدهٔ طبیعت و در تماس نزدیک با واقعیت و حقیقت.»حاصل می شود (اقبال: ۱۰۶) فلسفه ای ساده، روشن و ملموس که با پیچیده‌گویی‌های انتزاعی برخی از صوفیان معمّاساز هیچ نسبتی ندارد. از این‌رو، اقبال با تکیه به شیوه ی هستی‌شناسی زنده و روشن قرآن درمی یابدکه مثلا «عقیده ی شیخ محی الدین عربی در باره ی مسئله ی قدم ارواح کملاء، یا وحدت وجود و یا مسئله ی تنزّلات ستّه یا دیگر مسائل از این قبیل که ذکر بعضی از آنها را عبدالکریم جیلی در کتاب خود، انسان کامل، کرده است، هر سه مسئله با دیانت اسلام هیچ رابطه‌ای ندارد.» (اقبال،۱۹۸۵: ۳۰۲)

اقبال که با مطالعه ی فلسفه ی اروپایی، گرایش شدیدی به تصوف اسلامی یافته بود، این بار با تأمل در قرآن، روی از تصوف برمی‌گرداند، زیرا، یکی از انگیزه‌های او در روی‌گردانی ازبرخی فلسفه های اروپایی، مبانی وحدت وجودی آن ها بود، چیزی که اقبال در سال‌های بعد، در تصوف اسلامی نیز بابیان دیگری از آن مواجه می‌شد: «من طبعاً به سوی تصوف تمایل دارم و خانواده ی من هم چنین بوده‌اند. پس از مطالعه ی فلسفه ی اروپایی این تأمل در من شدیدتر شده بود، فلسفه ی اروپایی من حیث‌المجموع به سوی وحدت وجود می‌رود. ولی با غور در قرآن و مطالعه ی تاریخ اسلام، به اشتباه خود پی بردم.» (همان، ۳۰۹) پس ازآن، اقبال در جست‌وجوی شیوه‌ای ازشناخت می رودکه بصیرت و قدرت را در هم آمیزد و از این طریق، تبدیل به یک

فرهنگ پایدار شود: «بینش بدون قدرت تعالی اخلاقی می‌آورد ولی نمی‌تواند یک فرهنگ پاینده بسازد. قدرت بدون بینش و بصیرت، تمایل آن دارد که مخرّب و غیرانسانی شود، برای گسترش و ترقی انسانیت لازم است که هر دوی آنها با یک‌دیگر ترکیب شود.» (اقبال، ۱۰۷)

بینش بدون قدرت، اندیشه ی صوفیانه است؛ اندیشه‌ای که با تکیه بر جبرگرایی و تأکید بر ترک دنیا، اخلاق عاجزانه‌ای را القاء می‌کند و در جامعه ی مسلمانان سمّ کشنده‌ای را تزریق می‌کند که به انحلال و تباهی شخصیت فردی و اجتماعی آنان منجر می‌شود. «این تصوف رایج رابا عقاید ساده ی اسلام و روح دینی ـ عربی هیچ‌گونه رابطه‌ای نیست. اولین ظلم این تصوف این است که «خودی» را تباه می‌سازد، در صورتی که تنها خودی، آن چیزی است که زندگی افراد و ملت‌ها را تضمین می‌کند.» (اقبال، ۱۹۸۵: ۲۷۸) اقتضای زندگی در جهان معاصر و رویارویی با واقعیت‌های آن، ارایه ی نوع متفاوتی از اندیشه ی دینی است، که با پیچیده گویی‌های انتزاعی، متافیزیک مندرس، و رکود و رخوت های فکری صوفیانه، هیچ نسبتی ندارد،زیرا « مصطلحات صوفیانه‌ای که از صورت‌های متافیزیک مندرس شکل گرفته، اثر کشنده‌ای در فکر جدید دارد. درپی بی‌نامی افتادن ـ آن‌گونه که از تصوف نوافلاطونی مسیحی یا مسلمان برمی‌آید ـ نمی‌تواند روحیه ی زمان حاضر را راضی نگه دارد. روحیه‌ای که با عادت به تفکر عینی، خواستار تجربه ی عینی زنده درباره ی خداست.» (اقبال: ۱۰۶)

اقبال، آسیب های اخلاقی، فکری، اجتماعی، و سیاسی تصوف را اصلی‌ترین موجبات انحطاط و رکود جهان اسلام می‌داند، و در نتیجه نقادی خود را متوجه کارکردهای تصوف در یکایک این حوزه‌ها می‌کند. نقادی اقبال از تصوف در زمانه‌ای صوزت می‌گیرد که آیین‌های صوفیانه در سرزمین او یکّه‌تازند، و اسلام سنتی رانیزباایده های خودهمراه کرده اند،وبدین گونه بامصادره ی همه ی امکانات فکری عصر اقبال، راه را بر هرگونه نقادی و پرسش بسته‌اند! اما اگر هم اسلام سنتی قادر به این‌گونه مماشات کردن با تصوف بدلی عصر اقبال بوده باشد، اسلام اصلاح‌گرانه ی او، جز به زدودن

الهیات مندرس و ارتجاعی آن، و برچیدن دستگاه صوفیان قلابی، به چیز دیگری نمی‌اندیشد! اقبال پروژه ی اصلاح گرانه ی خود را با تفکیک اندیشه ی دینی، از اندیشه‌های صوفیانه شروع می‌کند و با تفسیرهای گوناگون دربارهٔ تفاوت‌های ریشه‌ای دین و تصوف،بیگانگی آیین‌های صوفیانه را از اسلام نشان می‌دهد. از نظر اقبال برجسته‌ترین تفاوت اسلام با تصوف این است که «طریقت صوفی تنها «مستی احوال» است، در حالی‌که تفکر دینی به «مستی کردار» می‌اندیشد، و با مستی احوال صوفی همان‌قدر تفاوت دارد که با «مستی گفتار»ملا، و «مستی افکار» شاعران مرده.» (شریعتی، بی تا: ۱۷۹)

مبلغان تصوف بدلی در میان مسلمانان هند چنین القا کرده بودند که «تصوف برابر با اسلام، و اسلام، برابر با تصوف است.» (اقبال،۱۹۸۵: ۳۰۰) و حتی «تصوف روح اسلام است» (همان، ۲۸۷) و اقبال می‌کوشید تا نشان دهد که از قضا رشد تصوف زمینه‌های دوری مسلمانان را از حقیقت اندیشه ی دینی فراهم آورده، و موجب فلج فکری آنان، بویژه در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی شده است: «روح توجه به آخرت در تصوف متأخر، سبب آن شد که دربرابر بصیرت مردمان پرده‌ای کشیده شود، و از مهم‌ترین سیمای اسلام که حکومت اجتماعی آن است، غافل بماند و از آنجا که تصوف، از جنبه ی تأملی و مراقبه‌ای آن، به هیچ وجه، حدّ و سدّی برای اندیشه قائل نبود، بالاخره بهترین متفکران اسلامی را به خود جلب و جذب کرده است، و به این ترتیب درجامه ی اسلامی حکومت به دست کسانی افتاده است که از لحاظ فکری و عقلی متوسط بوده‌اند، و تود ه های غیر متفکر مسلمان که شخصیت‌های عالی‌تری برای رهبری خود نداشتند، صلاح و سلامت خود را در آن یافته‌اند که کورکورانه از مذاهب پیروی کنند.» (اقبال: ۱۷۲)

تصوف با تزریق اندیشه های رخوت آور خود در جامعه ی اسلامی، نیروی حیاتی مسلمانان را از آنان گرفته، و زندگی آنان را از انگیزه‌های سازنده تهی کرده است، در نتیجه، در دنیای جدید که ملت ها به رقابتی نفس‌گیر با یکدیگر برخاسته‌اند، مسلمانان،

هنوز به شیوه ی قرون وسطایی می‌اندیشند، در حالی‌که «راه‌های قرون وسطایی باطنی‌گری و عرفان، که حیات دینی در عالی‌ترین تجلیات خود، در شرق و غرب به آنجا رسیده بود، اکنون عملاً بی‌حاصل شده است. شاید در شرق اسلامی این باطنی‌گری بیش از هر جای دیگر، خرابی به بار آورده باشد؛زیرا به جای آن‌که به تکمیل نیروهای درونی ا نسان میانه‌حال مدد برساند واو را برای سهیم شدن در مسیر تاریخ آماده کند، ترک دنیای باطلی به وی آموخته و او را کاملاً در نادانی و بندگی روحی خویش خرسند نگاه داشته است.» (همان: ۲۱۳) این است که «مسلمانان مرده اند. انحطاط و زوال ملی، آنها را سست و بی‌حال کرده و تمام قوای آنها را سلب نموده است.» (اقبال، ۱۹۸۵: ۳۲۱) از آنجا که هیچ‌یک از مسئولان سرنوشت مردم درجامعه ی اقبال، راه درست مداوای این بیماری را در نیافته‌اند،بارمسئولیت روشنفکرانی مانند‌او سنگین ترشده است: «من بر تاریخ فکری مسلمانان و هندوان، بسیار اندیشیده‌ام وبا آن غور و فکر باورم شده است که حکیمان و طبیبان این دو قوم تا کنون، علت اصلی بیماری مریض خود را تشخیص نداده‌اند، من ایمان دارم که اصل بیماری آنان ضعف و ناتوانی زندگی آنهاست و این ضعف، بیشتر نتیجه ی ادبیات مخصوصی است که بدبختانه در اقوام آسیایی پیدا شده است. اکنون اوضاع موجود ایجاب می‌کند که در این نظر و فکر،تجدید نظر و اصلاحاتی به عمل آید.» (همان : ۳۱۷)

این ادبیات مخصوص،چیزی نیست جزمیراث تصوف که ازطریق رسوخ دراندیشه ی دینی،آن رامسموم وازجوهرحقیقی خودخالی کرده است! البته، اقبال عرفان دینی را از تصوف بدلی جدا می‌کند،در نگاه او،عرفان دینی، نوعی آگاهی پیامبرانه است که از درگیری وجودی با هستی و در رویارویی با زندگی وزمانه حاصل می‌شود، در حالی که تصوف بدلی بیشتر یک حرفه و تخصص است و از طریق اجرای برخی اذکار و اوراد وآداب حاصل می‌شود! اقبال نفی تصوف بدلی را به معنی نفی عرفان اصیل یعنی آگاهی ژرف وجودی نمی داند: «اگر انسان با تصوف وجود مخالف باشد، معنی آن این نیست

که او با تصوف مخالف باشد. تصوف حقیقی اسلامی چیز دیگری است و تصوف وجودی هیچ‌گونه ارتباطی با این ندارد.» (همان: ۲۱۸)

تصوف وجودی یا اعتقاد به وحدت وجود و رهبانیت ملازم آن، عنصر بیگانه یا به تعبیر اقبال «عجمی» است، که در دوره های تاریخی بعد از صدر اسلام در آن راه یافته است: «تصوف عجمی جزواسلام نیست، بلکه یک نوع رهبانیت است که قطعاً با اسلام رابطه‌ای ندارد و بر اثر آن در میان ملت‌های اسلامی نیروی عملی نمانده است.» (همان: ۳۱۴)البته مقصوداقبال از«تصوف عجمی »صوفی گری دراشکال بدلی وبیگانه بادین،باتوجه به کارکردهای اجتماعی تصوف است،وگرنه اواندیشه های عمیق عرفانی رادرآراء صوفیانی مانند عطار و مولوی ستایش می کند،وایرانیان،یا-به تعبیرخود -«ملت بیضا»رامردمی خلاق وهنرمند می داندکه ذره کاشته وآفتاب دروکرده اند،وبدین گونه سرمایه ی سرشاری ازعرفان ومعنویت اندوخته اندکه می تواندفضای سردو بی روح دنیای امروزراازروشنی ونوربیاگند!درشعربلنداسرارخودی،اقبال خودراخوشه چین این خرمن خورشیدایرانیان می خواند:

من که این شب را چو مه آراستم — خـاک پای ملّـت بیـضا ستم
ملّتی در بـاغ و راغ آوازه‌اش — آتـش دل‌ها سـرود تازه‌اش
ذره کشـت و آفتاب انبار کرد — خرمن از صد رومی و عطار کرد

(اقبال: ۱۰)

اقبال، تفاوت اسلام و صوفی گری را در اندیشه ی یکی از صوفیان هند- عبدالقدوس کانگهی ـ نشان می دهد که گفته بود: پیامبر اسلام به معراج رفت و دوباره به زمین بازگشت، اما اگر من به جای او بودم، در همان جا می ماندم وبازنمی گشتم. اقبال می‌گوید: «شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه ی معدود پیدا کرد که در یک جمله، اختلاف روان‌شناختی میان دو نوع آگاهی پیامبرانه و آگاهی صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد، مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با

تجربه ی اتحادی پیدا می‌کند، به زندگی این جهانی بازگردد. بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد.» (اقبال: ۱۴۳)

اصلاح گری وچاره جویی درجامعه ی مسلمانان اقتضا داردکه پیش ازهرچیز،مرزمیان این دوشیوه ی رویارویی بازندگی روشن شود.درجست وجوی چنین مقصودی است که اقبال ابتدا به دنبال سرچشمه های صوفی گری می رودوریشه های آن رادر یونان باستان واندیشه های افلاطون می یابد،وبدین گونه بیگانگی آن رابااندیشه ی دینی نشان می دهدو نفوذ آن را در دنیای مسلمانان، زمینه‌ساز انحطاط اندیشه ی دینی و عرفان اصیل آن می خوا ند! ا ندیشه ها ی افلاطونیان، بارسوخ درفرهنگ اسلامی ،درجامعه ی مسلمانان «افسون مرگ» دمیده،ودرنتیجه آنان رابه زندگی بی رغبت، وچشم وگوش آنان راازدیدن محسوسات ناتوان کرده است:

راهب دیرینه افـلاطـون حکیم — از گـروه گوسفنـدان قدیم
رخش او در ظلمـت معقول گم — در کُهسـتان وجـود افکنده سُم
آن‌چنان افسون نامحسوس خورد — اعتبار از دست و گوش و چشم برد
گفت سرِّ زندگـی در مردن است — شمـع را صد جلوه از افسردن است
بر تخیّل‌های مـا فـرمان رواست — جـام او خواب‌آور وگیتی رباسـت
گـوسفندی در لبـاس آدم است — حکم او بر جان صوفی محکـم است...

(اقبال: ۲۳)

صوفی گری برالگوی ا فلاطونیان درسرزمین ا قبال سیطره ای قدرتمندوبلامعارض داشت وبرهمه ی عرصه های فکری روزگاراونظارت وحکم رانی می کرد.صوفی هاهیچ اندیشه وآیینی رادربیرون ازحوزه ی تصوف به رسمیت نمی شناختند، این بودکه حافظ نیزبه مصادره ی محافل صوفیانه درآمده بود،ودرنتیجه تنها تفسیر صوفیانه ی اشعار او مجاز شمرده می شد! اقبال که منظومه ی«اسرارخودی»رابه طرح آسیب های فکری، اخلاقی، واجتماعی جامعه ی مسلمانان اختصاص داده بود، دریک بندآن به نقد اندیشه ی حافظ وتبیین زیان های اخلاقی-اجتماعی آن پرداخت!

اقبال این طرح نواندیشی را هم در مجموعه ی سخن رانی‌های «احیای فکر دینی در اسلام» و هم در شعر بلند «اسرار خودی» ارائه داد، و آسیب‌شناسی عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ جامعه ی خود را آغاز کرد. البته «احیای فکر دینی» حدود دودهه بعد از «اسرار خودی» فراهم آمده است، و دین‌شناسی اقبال را تفسیر می‌کند، اما «اسرار خودی» به همه ی حوزه های اخلاقی، اجتماعی، و فرهنگی می‌پردازد.

اقبال و حافظ

اقبال اندیشه ی حافظ را از تصوف جدا می‌کند، و با تعبیرهای گزنده و نیش‌دار به انتقاد از تأثیرات زیان‌بار آن در جامعه ی مسلمانان می‌پردازد. او را «گوسفند»، «صهباگسار»، «فقیه می‌خواران»، «امام امت بی چارگان»،جام باده‌اش را «سرشار از زهر مرگ» و باده‌اش را «حشیش» و چشمان ا و را «غارت‌گر شهر»و... می خواند:

هوشیـــار از حافـظ صهـــبا گسار / جـــامش از زهــر اجــل سـرمایه دار
رهن ساقی خـــرقه ی پرهـــیز او / مـــی علاج هـــول رستـاخیــز او
نیست غیر از بـــاده در بـــازار او / از دو جـــام آشفتـــه شـد دستـار او
چون جرس صد ناله ی رسوا کشید / عیش هــم در منـزل جـانـان ندیـد
آن فقیـــه ملـــت می‌خوارگان / آن امــــام امــت بیچـارگـــان
گوسفنـد است و نوا آموختــه‌ست / عشـوه و نـــاز و ادا آمــوختــه ست
دل‌ربایـــی‌های او زهـر است و بس / چشـــم او غـــارتگر شهـر است و بس
از بز یـــونان زمیـــن زیرک‌ترست / پـــردهٔ عـــودش حجـاب اکبـرست
بگذر از جـامش که در مینای خویش / چـون مـریـــدان حسن دارد حشیش
محفـــل او در خـــور ابرار نیست / ســـاغر او قـــابـل احـــرار نیست
بـــــی‌نیاز از محفــــل حافظ گذر / الحــــــذر از گـــوسفنـــدان الحذر.

(اقبال، ۱۳۷۶)

شعر حافظ در سرزمین اقبال، برابر با قرآن خوانده می‌شد، و مریدان خواجه ی شیراز بر آن بودند که «تصوف حافظ حتی یک حرفش از قرآن جدا نیست.» (اقبال: ۱۹۸۵، ۲۹۲) اما، اقبال هم حساب تصوف را از اسلام جدا کرده بود، وهم حساب حافظ را از تصوف،و در پاسخ به منتقدان خود و مریدان خواجه می‌گفت «حافظ فقط یک شاعر بود و از کلامش هر چه حقایق صوفیانه کشف شده است، کار افراد بعدی می‌باشد.» (همان، ۳۰۵) این تعبیر اقبال از تصوف حافظ را، نیم قرن بعد از او، پژوهش گران برجسته‌ای مانند آن ماری میشل نیز تکرار کردند.(شیمل، ۱۳۷۵: ۳۸)

«بعضی از صوفیان و پیران و سجاده‌نشینان[آن ها] که افتخار نمایندگی نا آگاهی از شریعت حقه و تعهد برای پای‌بند بودن بر روایات دروغین و باطل را داشتند، علیه اقبال صف‌آرایی کردند.» (همان، ۲۸۴) «اینان نسبت به افلاطون کم‌تر، ولی نسبت به خواجه حافظ ملال بیشتری داشتند.» (همان جا) در حالی‌که تعبیر اقبال، هرچند گزنده وبی ملاحظه بود ،اما اجزا و عناصر آن را از شعر ا و فراهم آورده بود! تفسیرهای رسمی حافظ، سلیقه‌ای، تعصب‌آلود و من‌درآوردی بود، وهیچ برهان نیرومندی در پشت سر نداشت. با آغاز نواندیشی در شرق، این شیوه از تفسیر متن نیز در کنار عناصر تشکیل‌دهنده ی فرهنگ سنتی عرضه ی تردید و پرسش قرار می‌گرفت. هم‌چنان که در ایران سال‌های بعد نیز چنین حادثه‌ای پیش آمد، و برجسته‌ترین چهره های حافظ‌شناسی ایران، در تفسیر اندیشه ی او، از سنت‌های بدرالشروحی فاصله گرفتند، و شعر او را، با دخالت دادن قرینه‌های گونه‌گونی از زندگی و زمانه ی ا و شرح دادند، و بیشتر آنها سرانجام به همان نقطه‌ای رسیدند که اقبال رسیده بود.

اقبال، سال‌ها پیش از مفسران ایرانی حافظ، این‌گونه قرینه‌ها را در تفسیر اندیشه ی او دخالت داد، و در نتیجه تفسیرهای صوفیانه ی آن را نادرست و مردود یافت! او، منتقدان آرا خود را دعوت به ملاحظه ی اوضاع عصر حافظ، واقتضائات آن، و دغدغه‌های فکری ـ سیاسی مردم روزگاراو کرد: «تاریخ زمان حافظ را به دقت مطالعه کنید، محیط فکری مسلمانان آن زمان چه بوده؟ چه مسائل فلسفی در برابر مسلمانان آن

زمان بوده است؟ و سپس با در نظر گرفتن این اوضاع، کلام حافظ را بخوانید.» (همان، ۳۲۲)

تأمل در یکایک مؤلفه‌های پدید آورنده ی اندیشه ی حافظ و دخالت دادن مسائل زندگی و زمانه ی او در تفسیر آن، تصویری از این شاعررا در ذهن اقبال نقش زد، که با تصویر رسمی وصوفیانه ی او هیچ شباهتی نداشت و خطوط برجسته ی آن ازاین قراربود:

۱- باده‌نوشی:هرچندکه باده ی حافظ از دیرباز،به دلیل ابهام معنایی آن معضل و مشغله ی ذهن حافظ‌شناسان بوده است، و به تعبیر زنده‌یاد، استادزرین‌کوب «این رند جهان‌سوز حقیقت حال خود را چنان از هر کس پنهان می‌دارد که از سخن او به درست نمی‌توان دانست که آیا مقصود او از شراب، در واقع شراب شیرازی است یا آن شرابی که کنایه از جذبه و فنایش می‌شمارند؟» (زرین کوب، ۲۵۳۶: ۳۷) اما حقیقت این است که اگر هم در برخی از ابیات شعر حافظ،این ابهام معنایی، مفهومی دو پهلو و قابل تأویل به باده ی او داده باشد، در بیت‌های دیگر، آن اندازه صراحت و روشنی وجوددارد که تشخیص اقبال را تأیید کند! افزون بر این، قرینه‌های دیگری از زندگی و زمانه ی حافظ، مانند معاشرت او با شاهان و وزیران و آمدورفت اوبه بزم های آنان، انتقاد و آزردگی وی از بسته شدن می خانه‌ها در عصر امیر مبارز و شعف و خشنودی او از گشوده شدن آنها به دست شاه شجاع،و... تردیدی در درستی رأی اقبال برجا نمی‌گذارد؛ زیرا نه دربزم های شاه شجاع وحاجی قوام به کسی باده ی عرفانی می دادند،ونه در می خانه های شهراو به تعبیر تصوف‌شناس برجسته ی ایران ـ شادروان فروزان‌فر ـ «حافظ همه جاازجام ومی وشراب ونقدجهان وعیش نقدسخن می گوید،واگراین هاصوفی گری باشد،همه صوفی اند!»(مرتضوی، ۱۳۶۵: ۹۴)

۲- تبلیغ باده‌نوشی: اقبال می‌گوید که حافظ افزون‌بر باده گساری، فتوی به باده‌نوشی هم می‌دهد، وآن رامانندیک آیین درجامعه های اسلامی ترویج می کند. این تعبیر اقبال هم می تواند اشاره به رفتار باده‌نوشانی باشد که دربزم آن ها شعر حافظ ـ به

تعبیر مشهور ـ سوم شاهد و ساقی بود،یعنی آن هاباده نوشی خودراباشعرحافظ جواز می بخشیدند، وهم برآمده از برخی از شعرهای حافظ با شد که ا و در آنها فتوی به جواز شادباشی و باده‌نوشی داده است:

چـــو پیر سالک عشقت به به می حواله کند
بنـوش و منتظـر رحـمت خدا می‌باش

*

هرآن کسی که دراین پرده نیست زنده به‌عشق
بـراو نمـرده بــه فتــویّ من نماز کنید

*

آخـــرالامر گل کــوزه‌گــران خواهی شد
حـــالیـــا فکـر سبو کن که پر از باده کنی

*

چـــون نقش غـــم زدور ببینی شراب خواه
تشخیص کــرده‌ایــم و مـــداوا مقــرر است
حـــدیث صحبــــت خوبان و جام باده بگو
بـــه قــول حــافظ و فتوی پیر صاحب فــن
بیــــار می که بـه فتوی حافظ از دل پاک
غبــار زرق بـــه فیض قـــدح فــرو شویم
(حافظ)

درتایید این برداشت اقبال از اندیشه ی حافظ می توان گفت که آنچه از شعر حافظ برمی‌آید این است که در آن هیچ دعوتی به صوفی‌گری یا عرفان و دین وجود ندارد،بلکه همه ی دعوت‌های حافظ ـ به ویژه در گریز از دروغ و ریا ـ به می‌خانه و باده نوشی است و بس!

۳- جبرگرایی و دست بسته دانستن انسان‌ها: اقبال با تعبیر «امام امت بیچارگان»و«گوسفندان» جبرگرایی حافظ و تأثیر زیان بار آن را در جامعه ی مسلمانان مورد انتقاد قرار داده ا ست. زیراکه پذیرفتن آن انسان ها را تبدیل به بره وبرده می سازد ! حقیقت این است که حافظ جبرگراترین شاعر تاریخ ادبیات ایران ا ست،وانسان شعراو،موجودی است ناچیز وناتوان و ناکام! یک مرور گذرا در شعر حافظ، و احصاء نشانه های جبراندیشی ا و، نشان خواهد دا د که این تعبیر اقبال نیز اندیشیده و برآمده از تأملات ا و بر روی ا ندیشه و شعر حافظ بوده است.ازاین نمونه ها درشعرحافظ فراوان است:

رضا بـه داده بده وزجبین گره بگشا — کـه بـرمـن وتـودراختیارنگشادست!
درکـارگلاب وگـل حکم ازلی این بـود — کاین شاهد بازاری وان پرده نشین باشد!
چـوقسمت ازلـی بی حضورماکردند — گراندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر!
کنـون بـه آب می لعل خرقه می شویم — نصیبه ی ازل ازخـودنمی توان انداخت!
مـراروزاجل کاری به جزرندی نفرمودند
هرآن قسمت که آن جارفت ازآن افزون نخواهدشد!

وده ها بیت دیگر

(حافظ)

اقبال که در جامعه ی مسلمانان عصر خود، به اصلاح‌گری و نوگرایی می‌اندیشید،جبری گری رابیش ازهمه ی عناصر اندیشه ی حافظ، تهدید کنندهٔ اراده ی انسان‌ها می‌یافت. زیرا اعتقاد به جبر و مسلوب‌الاختیار دانستن انسان، هیچ را هی را برای تحول و اصلاح در زندگی ا و بازنمی‌گذارد، در حالی که طرح اصلاح‌گری تنها با اتّکاء به قدرت اراده و نیروی تغییر دهندگی ا نسان پیش می‌رود. هیچ مصلح اجتماعی نمی‌تواند انسان‌ها را مجبور و اسیر دست تقدیر بخواند و آنگاه انتظار تغییر و اصلاح در زندگی آنها داشته باشد! جبرگرایی، آفت اصلاح‌گری است و این پروژه تنها با دست انسان‌های آزاد و قدرتمند پیش می‌رود. این است که در یک‌صد سال اخیر،

اصلاح‌گرایان یا نظریه‌پردازان اصلاحات ایران، اندیشه های حافظ را مغایر با اصلاح‌گری و چاره‌جویی برای بهبود زندگی اجتماعی یافته‌اند. اقبال نیز جبر حافظ را برای جامعه ی دینی زیان‌آور می‌داند و با نقل یک حادثه که در زمانه ی او اتفاق افتاده بود، نگرانی‌های خود را از آثار زیان‌بار آن برجسته می‌کند، اقبال می‌گوید: «اورنگ زیب در یک زمان فرمانی صادر کرد که تا مدت محدودی در مملکت وی باید همه ی روسپی‌ها ازدواج کنند، و گرنه همه ی آنها را در کشتی سوار کرده و در دریا غرق خواهند کرد. صدها نفر ازدواج کردند ولی عدهٔ زیادی نیز باقی ماندند که برای غرق شدن [کردن؟] آنها در دریا، کشتی ها آماده شدند. به پایان آخرین مهلت تعیین شده یک روز باقی مانده بود. در این زمان شیخ حکیم‌الله جهان‌آبادی زنده بود. یک روسپی جوان و زیبا هر روز برای عرض سلام در حضور وی حاضر می‌شد. وقتی او از وظیفهٔ عبادی خود فارغ می‌گشت، آن روسپی، دست بسته در حضور وی می‌ایستاد و وقتی او نگاهش را بلند می‌کرد، زن روسپی سلام می‌کرد و می‌رفت، آن روز وقتی آن روسپی در محضرشیخ حاضر شد گفت: آخرین سلام را از بنده قبول بفرمایید. شیخ حقیقت حال را دریافت. روسپی همه ی اوضاع را بیان نمود. شیخ فرمود که این بیت حافظ را حفظ کنید:

«در کوی نیک‌نامی ما را گذر ندادند / گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را.» وقتی شما را به سوی دریا می‌برند،به آواز بلند این بیت را بخوانید، روسپی‌ها هم این بیت را حفظ کردند، آنان با صدای دلکش وسوزناک شروع به خواندن این بیت کردند، هر کس این آواز را شنید، مضطرب شد. وقتی اورنگ زیب عالم‌گیر هم این آواز را شنید، او نیز مضطرب و بی‌قرار گشت و دستور داد همه ی آنها را آزاد کنند.» (اقبال، ۱۹۸۵: ۳۰۲)

۴- اندیشیدن به مرگ و ناکامی انسان، دغدغه ی بزرگ زندگی حافظ است که در سراسر شعر او موج می‌زند، و نظام اندیشه و جهان‌شناسی وی بر روی این شالوده ی اسا سی تفکر ا و بنا می‌شود. هراس حافظ از مرگ و تکرار آن در هر لحظه از زندگی،تبار اندیشه ی ا و را از ا ندیشه های عرفانی جدا می‌کند و به شاخه ی اندیشه

ی خیامی اتصال می‌دهد. در اشاره به این ویژگی تفکر حافظ است که اقبال می‌گوید جام باده ی او از زهر مرگ سرشار شده است. چنین تعبیری از اندیشه ی حافظ را بسیاری از ابیات شعر او تأیید می‌کند، از جمله:

خیز و در کاســـه ی زر آب طربناک انـــداز
پیش‌تر زان که شود کـاسه سـر خاک‌انداز!

به می عمـــــارت دل کن که این جهان خراب
بر آن سر است که از خاک ما بسازد خشت!

صبـح اســـت ساقیا قدحی پـرشراب کن
دور فلـــک درنـــگ نـــدارد، شتـاب کن!

می بی‌غش است دریاب، وقتی خوش‌است دریاب
ســـال دگـر کـه دارد امیـر نوبـهاری؟

عاقبت منزل مـــا وادی خـــامـــوشان است
حـــالیا غـلغـــله در گنبد افـــلاک انـــداز!

وده هانمونه ی دیگر

(حافظ)

برخی از مفسران ایرانی حافظ نیز بر این بُعد تاریک اندیشه ی حافظ انگشت نهاده و در تفسیر آن گفته‌اند که از خواندن این گونه اشعار حافظ، «هموم نامعلومی مانند تاریکی مرطوب یک غروب زمستان بر وجود شخص فرود می‌آید، و دنیا چون گورستان پهناور و خاموش در برابر دیدگان انسان گسترده می‌شود...» (دشتی، ۲۵۳۷: ۱۳۱)

اندیشیدن به مرگ به شیوهٔ خیام و حافظ، زندگی را تعطیل می‌گذارد، و بدین‌گونه با مقاصد اصلاح‌گرانه در تناقض می‌افتد.

۵- و سرانجام این که اقبال چشم حافظ را غارت‌گر شهر خوانده است! این تعبیر نیزکه معادل با چشم‌چرانی و یا به تعبیر خود حافظ «نظربازی» است، با بسیاری از ابیات

حافظ انطباق می‌یابد و تفسیر صوفیانه ی آنها را نادرست نشان می‌دهد. زیرا این‌گونه اشعار، آن اندازه صراحت و روشنی معنایی دارند که ترفندهای صوفی‌سازان حرفه‌ای را در تفسیر آنها ناکارآمد نشان دهند! ابیاتی مانند:

شیراز معدن لب لعل است و کانِ حُسن
من جوهری مفلسم ایرا مشوّشم
شهری است پرکرشمه ی خوبان ز شش جهت
چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم
(اقبال، ۱۳۷۶)

باری، انتشار شعر «اسرار خودی» درجامعه ی اقبال با واکنش‌های ارتجاعی و تعصبات صوفیانه مواجه شد، و کار آن به مجادله‌ای دراز مدت در نشریه‌های روزگار او انجامید. ستایش‌گران خواجه ی شیراز، بُهت‌زده و ناباورانه فریاد برآوردند که: ببینید «حافظ شیرازی را چگونه بی‌آبرو کرده است؟ با چه الفاظ زشت او را یاد کرده است.» (دشتی، ۲۵۳۷: ۲۹۲) این مبلغان صوفی‌گری، بی‌آن‌که برهانی برای دعوی‌های گنده ی خویش پیش آورند، می‌گفتند: «تصوف حافظ یک حرفش از قرآن جدا نیست، و افکار اقبال، بر طبق ضرب‌المثل هندی «رقص بلد نیست، می‌گوید صحنه کج است» بسیار ضعیف هستند.» (همان، ۲۹۲) در حالی که این مبلغان صوفی‌گری و ارتجاع بودند که با آداب رقص در این میدان آشنا نبودند، و افکار پوشالی خود را بی‌هیچ استدلال اقناع کننده‌ای، و تنها به ضرب و زور احساسات عوام، پیش می‌بردند! از قضا اقبال این رقص را بلد بود، و در نتیجه بسیاری از نکته هایی که او بر تصوف و اندیشه ی صوفیانی مانند ا بن عربی می‌گرفت در دهه های بعد از سوی برجسته‌ترین تصوف‌شناسان جهان مانند گولپنارلی، آنه ماری شیمل، فروزانفرو... مورد تأیید قرار گرفت. اقبال، راه خود را با تأمل، تجدید نظر، و ا ندیشیده آمده بود، وچون بر حوزه های فکری ـ فلسفی عصر خود احا طه و اشراف دقیقی داشت؛ آراء او در حافظ‌شناسی یا تصوف‌شناسی نیز برآمده از این تأملات طولانی مدت او بود !

البته در جامعه ی اقبال کسانی هم بودند که با آرای ا نتقادی و روشنگرانه ی او توافق نشان می‌داند، و از قدرت تبلیغ صوفیان بدلی می‌کاستند. چنان‌که یکی از آنان در دفاع از آراء اقبال نوشت که: «اقبال در مورد حافظ شیرازی درست نوشته است. عوام‌الناس کلام حافظ را درک نمی‌کنند و آن را غلط تعبیر و تفسیر می‌کنند، و به همین علت، اورنگ زیب عالم‌گیر ، مطالعهٔ کلام حافظ را برای عموم مردم ممنوع کرده است.» (همان، ۲۸۸)

با این‌همه اقبال در کنار نکته هایی که از اندیشه و آیین حافظ می‌گرفت، به ارزش‌های کار او در زمینه‌های دیگر اقرار می‌کرد. مثلاً می‌گفت: «ازلحاظ شعر و سخن، حافظ را شاعر بلندمرتبه‌ای می‌دانم... ولی به عنوان شاعر ملی و فردی، برای سنجش ارزش وی باید یک محک و معاری باشد. به نظر من معیار این است که اگر ا شعار یک شاعر برای رسیدن به اهداف زندگی کمک کننده با شد، آن شاعر بسیار خوبی است و اگر اشعار وی مخالف زندگی هستند و یا نیروی حیات را ضعیف یا پست می کنند، آن شاعر مخصوصاً از لحاظ ملّی مضرّ است.» (همان، ۳۰۵) این همان نکته یی بودکه چند دهه بعد،یک اصلاح گر ایرانی، یعنی احمد کسروی نیز-هرچنددرشکلی افراطی- انگشت برروی آن می نهاد! (کسروی، بی تا)

اما روزگار اقبال که در زیر آوارهای تعصب و خرافه و ارتجاع دست‌وپا می‌زد، آماده ی پذیرفتن اندیشه‌های اصلاح‌گرانه ی او نبود، و هیچ استدلال و برهانی نمی‌توانست اقبال را در رویارویی با معاندان نوا ندیشی یاری کند. آنان پیشاپیش، گوش و چشم خود را به سوی هرگونه روشنی و رهایی بسته بودند. در چنین زمینه های آماده یی بودکه قدرت تعصب و عوام‌فریبی، سرا نجام اقبال را به زانو درآورد، و ا و را وادار به حذف این بند از شعر «اسرار خودی» کرد.درسال های بعد، در چاپ هایی که از دیوان شعر ا و می‌شد ـ و از جمله چاپ آن در ایران ـ از این بند شعر او اثری نبود؛ درحالی که، به روایت یکی ازمفسران اندیشه ی او،پس ازآن نیز همواره،بردرستی آراء خودپای می فشرد:«اقبال مانندنیچه مخالف هنرهای تخدیرکننده بود، حافظ رابه عنوان

مظهرونماینده ی ادب فارسی هم راه باافلاطون آماج تیرهایش قرارداد، ولی باتوجه به اعتراض عمومی نامش‌را درویرایش دوم «اسرارخودی»حذف کرد. یک‌بارنظرش رادرباره ی این تصمیم ازاوپرسیدند،گفت نظرم همان است که بود.»(خلیفه،۱۳۷۰: ۱۲۸)

نتیجه

نقد اقبال برحافظ، بی‌پرده و به دور از ملاحظه‌کاری‌های مرسوم بود.گویی که اصلاح‌گری و نوسازی با این‌گونه محافظه‌کاری‌ها آشنایی ندارد، و احتیاط و مماشات، راه پیشرفت آن‌را می‌بندد. این بی‌پروایی، پاسداران فرهنگ صوفی‌گری را به واکنش واداشت، و «میان اقبال با حامیان تصوف، خانقاه‌نشینان سنتی، خواستاران شعر واپس‌گرا، و پیروان فلسفه ی پوسیده و فرسودهٔ اشراق یونانی مجادله در گرفت» (همان، ۲۷۶)

منابع

۱- اقبال لاهوری،محمد:**احیای فکردینی دراسلام**،ترجمه ی احمدآرام

۲---------------(۱۳۷۶)**کلیات اشعارفارسی**، بامقدمه ی احمدسروش، چاپ هفتم، انتشارات سنایی.

۴- اقبال،جاوید (۱۹۸۵) **جاویدان اقبال**(زنده رود)،ترجمه ی شهین دخت کامران مقدم، اقبال آکادمی پاکستان.

۵- خلیفه،عبدالحکیم (۱۳۷۰) **مولوی**، نیچه، اقبال، ترجمه ی محمدبقایی، تهران: حکمت.

۶- دشتی،علی (۱۳۷۵) **نقشی ازحافظ**، تهران: امیرکبیر.

۷- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۶) **باکاروان حله**، جاویدان.

۸- شریعتی، علی (بی تا)**ماواقبال**، حسینیه ی ارشاد.

۹- شیمل آنه ماری (۱۳۷۵) **حافظ دربوته ی نقد**(درکتاب حافظ درغربت)ترجمه ی عبدالعلی دستغیب، آرمین.

۱۰- کسروی،احمد(بی تا) **حافظ چه می گوید**؟بی جا.

۱۱- مرتضوی، منوچهر:(۱۳۶۵) **مکتب حافظ**، توس.

مهدی دهرامی
کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

بررسی تشبیه و اغراض هنری آن در شعر اقبال لاهوری

چکیده

تشبیه از اساسی ترین شگردهای بیانی و از مهمترین ارکان دستگاه بلاغت است که موجب بسط حوزه ی تخیل شاعر و گستردگی و پویایی عالم شعر می شود. بیشتر عناصر خیال و تمهیدات هنری مانند استعاره، تشخیص ، نماد و . . . نیز ، زیر ساختی تشبیهی دارند. بر این اساس بررسی دقیق تشبیه، ارکان آن و اغراض هنری شاعر از آفرینش و کاربرد تشبیه، می تواند علاوه بر نشان دادن گستره ی دایره ی خیال شاعر و آشکار سازی برخی از تمایلات و انگیزه های درونی او ، معیاری برای تعیین ارزش هنری اثر و نوآوری های شاعر در عرصه ی خیال باشد . این مقاله به بررسی قلمرو خیال در شعر اقبال لاهوری از همین منظر پرداخته و علاوه بر آن نشان داده که این شاعر بزرگ پارسی گوی، از طریق استفاده ی چند جانبه از ارکان تشبیه و استفاده از آنها در ساخت زیورهای بدیعی و تصاویردیگر،موجب پویایی، انسجام و تکامل تشبیهات خود شده است .

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، تشبیه، اغراض هنری ، اندیشه، تصویر آفرینی

مقدمه

خیال، عنصر اصلی و سازنده ی شعر است که بدون آن شعر مفهوم واقعی خود را از دست خواهد داد. عالم خیال، ذهن شاعر را از تنگنای عالم حقیقی رها می سازد تا شاعر بتواند آزادانه عمق عاطفه، احساس و اندیشه های خود را نشان دهد . صور خیال مجموعه ای از تمهیدات هنری در سخنوری است که هنرمند به مدد آنها به نقش و نگار می پردازد و با این کار موجب برانگیختن عاطفه در مخاطب و تاثیرگذاری بیشتر سخن خود می شود. تشبیه، استعاره ، مجاز و کنایه از مهمترین صور خیال محسوب می شوند . برخی به طور کل ماهیت اصلی شعر را بر پایه ی این عناصر می دانند . شفیعی کدکنی به نقل از ابن رشیق قیروانی می نویسد: « شعر چیزی است که مشتمل بر تشبیهی خوش و استعاره ای دلکش باشد و در ماسوای آنها گوینده را فضل ، وزنی بود و بس»(شفیعی کدکنی ،۱۳۶۶ :۷).

تشبیه از مهمترین عناصر خیال پردازی است. « ادعای همانندی و اشتراک چیزی است با چیز دیگر در یک یا چند صفت» (علوی مقدم، ۱۳۸۴ :۸۵). در بین عناصر خیال، تشبیه اهمیت ویژه ای دارد . زیرا از یک سو یکی از ابزارهای تخیل است که موجب بسط و گستردگی قلمرو خیال شاعر می شود و از سوی دیگر برخی از صور خیال و تمهیدات هنری مانند استعاره ، تمثیل ، نماد و حتی کنایه ، نیز زیر ساختی تشبیهی دارند .

در فرآیند ساخت یک تشبیه نخستین مرحله ، برجستگی یک یا چند صفت از اوصاف یک پدیده یا شی در نگاه شاعر است. چاوشی می نویسد :« در جریانی که در ذهن رخ می دهد و یک تشبیه ابداع می گردد، ابتدا تجرید وجه شبه از مشبه است . . . پس از تجرید ، وجه شبه به اقتضای مشابهت ، مشبه به را تداعی می کند » (چاوشی ، ۱۳۸۱ : ۱۰۶). بنابراین می توان گفت میزان موفقیت یک شاعر در آفرینش تشبیه ، از یک نظر بستگی به میزان قدرت تداعی او دارد و شاعرانی که چشمی تیز بین و محفوظات بیشتری دارند، تصاویر پویاتری ارائه می دهند . اما باید توجه داشت که شاعر در طی

این مراحل در حالت ناخود آگاهی قرار دارد و حالات روحی او تاثیر زیادی در کشف و ایجاد این ارتباط دارد .

هنرمند چشمی تیز بین ، روحیه ای حساس و طبعی خلاق دارد . پدیده ای را با چشم تیز بین خود به نظاره می نشیند و به اقتضای حالت روحی خود بین آن با پدیده ای دیگر نوعی پیوستگی و ارتباط کشف می کند و با طبع خلاق خود تصویری پویا از این کشف به دست می دهد . هنگامی که مخاطب با چنین تصویری مواجه می شود ، احساس او برانگیخته می شود و احساس لذت می کند . این برانگیختگی عاطفه در مخاطب را می توان ناشی از احساس شگفتی او دانست در برابر مشاهده ی ارتباطی که شاعر بین دو پدیده کشف و برقرار کرده است . به همین خاطر بدیهی است که اگر مخاطب قبلا تصویری را مشاهده کرده باشد اعجاب او در برابر آن کمتر خواهد بود . معمولا اگر شاعران بزرگ ، تصاویری تازه را ارائه ندهند ، با کمک مهارت و خلاقیت خود، تصاویر آشنا را با ظرافت کاری می آرایند یا آن را در ساختار و شیوه ای تازه به نمایش می گذارند.

بررسی دقیق تشبیه، ارکان و اغراض هنری آن ، می تواند علاوه بر نشان دادن گستره ی دایره ی خیال شاعر و آشکار سازی برخی از تمایلات و انگیزه های درونی او، معیاری برای تعیین ارزش هنری اثر و نوآوری های شاعر در عرصه ی خیال باشد. نمایش خلاقیت و نوآوری و ایجاد زبان هنری خاص، بیش از هر چیزی با آفرینش تشبیهات نوین انجام پذیر است، زیرا تشبیه را می توان زیربنای علم بیان دانست . اقبال لاهوری مردی فیلسوف، روشنفکر، شاعر و عاشقی است که بخشی از مهمترین اندیشه های خود را در قالب شعر عرضه داشته است :

ز شعر دلکش اقبال می توان دریافت   که درس فلسفه می داد و عاشقی ورزید

(اقبال ،۱۳۸۲ : ۲۶۳)

و به خاطر برگزیدن زبان شیرین فارسی برای سرایش غالب اشعار خود ، به آنها لطافت و حلاوت خاصی بخشیده است . وی را می توان معلم شاعر نامید که حقیقت

را در جامه ی فاخر شعر عرضه داشته است تا تأثیر اندیشه هایش دو چندان گردد . بنابراین بررسی هر دو جنبه ی فرم و محتوای آثار اقبال ضروری است . تلاش ها و اندیشه های روشنگرانه ی اقبال در ایجاد فرهنگی مبتنی بر خودباوری ، خود آگاهی ، مبارزه با استکبار، توسل به قرآن ، خدا محوری و . . . در میان مسلمانان و جامعه ی شرق ، موجب شده است که اشعار این شاعر بزرگ پارسی گوی بیشتر از دیدگاه های فکری ، عقیده ای و معنایی بررسی شود و از منظر جنبه های زیباشناختی و حوزه ی خیال ، کمتر مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد . هرچند که اقبال خود معتقد است که هدف او از سرودن شعر ، آرایش سخن و به اصطلاح بتگری نیست :

شاعری زین مثنوی مقصود نیست   بت پرستی بتگری مقصود نیست

(اقبال ،۱۳۸۲ : ۷۷)

اما آنچنان که در ادامه خواهیم دید ، شعر او مملو از تصاویر و نگارگری هاست . شعر اگر با احساس و جذبه همراه نباشد تاثیرگذار نخواهد بود :

حق اگر سوزی ندارد حکمت است   شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

(اقبال ،۱۳۸۲ : ۲۲۷)

بیان سوز و عطش درونی جز با کاربرد زبان مجازی و خیال انگیز میسر نیست . تنها در مثنوی اسرار خودی که دارای ۸۷۱ بیت است، علاوه بر مجاز، کنایه، استعاره و صور بدیعی دیگر، ۲۳۸ مورد تشبیه نیز به کار رفته است .

از جمله تحقیقاتی که تا حدی در مورد تشبیه در شعر اقبال انجام گرفته ، مقاله ای است با عنوان « توصیف هنری شعر اقبال لاهوری » به قلم خانم مریم خلیلی جهانتیغ که در آن شعر او از منظر تکرارهای موسیقایی ، تشبیه ، تشخیص ، ابداع واژه و ساختارهای موصوف و صفت مورد بررسی قرار گرفته است . در مقاله ی حاضر سعی شده تنها به بررسی تشبیه ، ساختار آن ، اغراض شاعر از کاربرد آن و تکامل و آرایش تشبیهات در شعر اقبال با تاکید بر مثنوی اسرار خودی پرداخته شود تا نتایج بهتر و دقیق تری برای مخاطبان در این زمینه به دست دهد. لازم به ذکر است « اسرار خودی ،

آغازین اثر نو نگرانه ی اقبال ، از نگاه عارفانه ی او به انسان و جهان است . اگر چه سخن گستری اقبال در شناسایی انسان و جهان و عرفان ، با نگاه پیشینیان ناهمخوانی دارد ولی همسان با نیاز انسان امروزی ، سروده شده است» (واعظی ، ۱۳۸۰ : ۱۲۹). برای به دست آوردن نتایج دقیق تر ، بهتر است که این عنصر خیال را بر اساس ارکان سازنده ی آن مورد بررسی قرار داد .

طرفین تشبیه

مشبه، نخستین رکن تشبیه و در واقع محرک ذهن شاعر برای جستجو و کشف ارتباط و همسانی با شیء یا پدیده‌ی دیگر است . اقبال عشق و شور و حرکت را در همه ی اجزای طبیعت می بیند. زرین کوب در مقدمه ی کلیات اقبال می نویسد: «(اقبال) با نازک اندیشی و موشکافی کم مانندی که در خور یک فیلسوف و یک عارف است در اشیاء و عوالم هستی غور می کند ، فاصله ی عالم کبیر و صغیر را زیر قدم خیال می گیرد، در درون اشیاء نفوذ می کند ، جنبش و شور همه کائنات را حس می کند»(زرین کوب، ۱۳۸۲ : ۳۹)

وی همه‌ی هستی را در خم شراب می بیند:

از خم هستی می گلفام گیر   نقد خود از کیسه ی ایام گیر

(اقبال ، ۱۳۸۲ :۸۴).

با وجود این بدیهی است که همه ی اجزای طبیعت را در شور وحال ببیند و آنچه را که در وجود خود مشاهده می کند در وجود ذره ای نیز ببیند، زیرا مشبه به در واقع انعکاس یک پدیده یا شیء است در آینه ی خیال و تصورات شاعر :

ذره ام مهر منیر آن منست   صد سحر اندر گریبان منست

(همان : ۷۶)

هر پدیده یا شی ای می تواند طرفین تشبیه او واقع شود. عشق و ساز، خیال و کشتزار، شتر و زورق بیابان ، زندگی و سرو و صدها مورد دیگر طرفین تشبیه او را ساخته اند.

غالب تشبیهات او برای فارسی زبان ها آشناست . اغلب تشبیهات او طبیعی و ساده است اما نه آنچنان که خالی از لطف و ذوق شاعرانه باشد . به نظر می رسد در خلق تصاویر بیشتر به سبک خراسانی نظر داشته است . زبان مادری اقبال فارسی نبوده و در محیطی خارج از ایران زیسته است . او از رهگذر مطالعه و تفحص در آثار فارسی ، این زبان را آموخته است . این مسأله میزان نبوغ شاعر را بهتر نشان می دهد . از سوی دیگر مطالعه ی آثار بزرگان ادب فارسی مانند مولوی ، حافظ و شاعران سبک هندی – که گاه سر آغاز شعر خود را ابیاتی از آنها قرار می دهد – باعث شده ردپای همه سبک ها به گونه ای در تصاویر او دیده شود . گاهی تشبیهات او بسیار ساده و یاد آور تشبیهات سبک خراسانی است :

نوجوانی قامتش بالا چو سرو وارد لاهور شد از شهر مرو

(اقبال ،۱۳۸۲ : ۱۰۰)

گاه نیز رقت خیال و نازک اندیشی شاعر چنان است که مخاطب را به یاد سبک هندی می اندازد :

نرگسم وارفته ی نظاره ام در خیابانش چو بو آواره ام

(همان:۹۷)

عفو بی جا سردی خون حیات سکته ای در بیت موزون حیات

(همان : ۹۸)

اما باید توجه داشت که او در حد یک شاعر مقلد باقی نمانده است. گوته (۱۷۴۹–۱۸۳۲) سبک را بالاترین دستاورد هنر می داند که نخستین مرحله ی آن تقلید ساده است . وی می گوید : « آدم هایی با سرشت آرام ، اصیل ولی محدود ، به تقلید می پردازند. آنگاه که هنرمند به بیان ما فی الضمیر دست می زند و در کار باز آفرینی

تغییری، فردی وارد می کند به شیوه می رسد . سبک از تقلید صرفا عینی و شیوه ی صرفا ذهنی بالاتر است» (ولک، ۱۳۷۴ : ۳۶۹). راز موفقیت اقبال در تصویرسازی آن است که وی تصاویر آشنا را در شکل و ساختی تازه ارائه می دهد ، به گونه ای که در پاره ای مواقع مانند یک شاعر خلاق به مرحله ی ابداع می رسد . باید به این نکته نیز توجه داشت که هرگاه تشبیه برخاسته از عالم ناخودآگاهی شاعر باشد حاصل ، تصویری خواهد شد که مختص همان شاعر است و چه بسا در تصاویر او از نگاه دیگران ، نوعی هنجار ستیزی وجود داشته باشد . مانند این بیت :

مثل نی ، خود را ز خود کردی تهی   برنوای دیگران دل می نهی

ای گدای ریزه ای از خوان غیر   جنس خود می جویی از دکان غیر

(اقبال ،۱۳۸۲ : ۱۰۹)

نی در ادب فارسی نماد عاشق مهجور است ولی در این بیت اقبال جنبه ی منفی به خود گرفته است . گاهی به خاطر اندیشه های خود ، طرفین تشبیه را مواردی انتخاب کرده که در نگاه نخست اندکی عجیب به نظر می رسد . مانند تشبیه دشمن به ابر :

کشت انسان را عدو باشد سحاب   ممکناتش را برانگیزد ز خواب

(اقبال ،۱۳۸۲: ۱۰۰)

او معتقد است از دشمن نیز می توان بهره ها برد . به همین خاطر به توضیح آن می پردازد :

سنگ ره آب است اگر همت قویست   سیل را پست و بلند جاده چیست

سنگ ره گردد فسان تیغ عزم   قطع منزل امتحان تیغ عزم

(همان : ۱۰۰)

گفتیم در شعر اقبال طرفین تشبیه هر چیزی ممکن است باشد . وی در پی ایجاد وحدت و همبستگی میان مسلمانان و اتحاد جامعه ی شرق است . خود می گوید :

ای امین حکمت ام الکتاب   وحدت گم گشته ی خود باز یاب

(همان :۱۰۹)

شاید این تمایل به همبستگی میان مسلمانان بوده که موجب شده وی بین بسیاری از اشیا و پدیده ها نیز همسانی هایی یافته و آنها را طرفین تشبیه خود قرار دهد . یکی از نمودهای این مسأله که نشان دهنده ی خلاقیت شاعر نیز می باشد، برقراری ارتباط میان اشیا در ظاهر متضاد است . به گونه ای که فاصله ی بین طرفین تشبیه او بسیار دور است .شمیسا می نویسد : « هر قدر زاویه ی تشبیه بازتر باشد یعنی ربط مشبه و مشبه به دورتر باشد ، تشبیه هنری تر است و در اصطلاح قدیم به آن تشبیه غریب می گویند . » (شمیسا ،۱۳۷۰: ۱۰۷) فاصله ی زیاد هنری میان طرفین تشبیه نشان از قدرت تخیل شاعر دارد و موجب افزایش شگفتی مخاطب می شود . مثلا در این بیت :

گوسفندی زیرکی فهمیده ای　　　کهنه سالی گرگ باران دیده ای

(همان : ۸۶)

هر چند « گرگ باران دیده » کنایه می باشد ولی در عالم واقع گرگ دشمن گوسفند است ، اما شاعر بین آنها ارتباط برقرار کرده است .

یا در این بیت :

صورت برقی که برکهسار ریخت　　　شیخ سیل آتش از گفتار ریخت

(اقبال، ۱۳۸۲ : ۸۵)

شاعر آتش را به سیل تشبیه کرده است .

تشبیهاتی که طرفین آن محسوس باشد ، بیشتر از تشبیهاتی که طرفین آن معقول است، پویایی دارد. زیرا « آنچه از راه احساس و عیان معلوم ما می گردد بر آنچه از اندیشه ی ما خطور می نماید تقدم دارد»(جرجانی ، ۱۳۷۰ : ۱۴۶). مخاطب از خصوصیات یک شی محسوس، آگاه تر است و برای او قابلیت درک بیشتری دارد . بیشتر تشبیهات اقبال محسوس به محسوس است . ۷۳ درصد تشبیهات او در مثنوی اسرار خودی چنین است. در حالی که تشبیهات معقول به معقول در این مثنوی بسیار اندک و انگشت شمار است. مانند:

آرزو جان جهان رنگ و بوست فطرت هرشی امین آرزوست

(همان : ۷۹)

اما تشبیهات معقول به محسوس در شعر او بسامد زیادی دارد . اقبال شاعر اندیشه هاست و مخاطبان او همه ی افراد جامعه اند، چه روشنفکران و چه عامه ی مردم . بنابراین برای آنکه عامه ی مردم اندیشه ها و عقاید او را بهتر درک کنند برای موارد معقول ، مشبه به های محسوس می آورد . مثلا برای نشان دادن اهمیت آرزو (که البته این اندیشه ی آرزوستایی اقبال مخالف اندیشه های چند صد ساله ی صوفیان و عارفان در شعر فارسی است) آن را به کمند صید مقاصد و شیرازه بند دفتر افعال تشبیه می کند :

آرزو صید مقاصد را کمند دفتر افعال را شیرازه بند

(اقبال، ۱۳۸۲ : ۷۹)

تشبیهاتی دیگر مانند (تخم دین ، یم افکار ، شیشه ادراک ، لاله زار عبرت و . . .) که برای ملموس کردن سخن خود موارد معقول را به موارد محسوس تشبیه کرده است .

ادات تشبیه

یکی از ارکان اختیاری تشبیه است که چندان در جوهره ی اصلی تشبیه نقشی ندارد . اما اگر ادات ذکر نشود (تشبیه مؤکد) تصویر، هنری تر خواهد بود. زیرا ذهن مخاطب برای کشف ارتباط، به جستجوی بیشتری می پردازد و بیشتر درگیر تصویر خواهد شد . شفیعی کدکنی می نویسد :« با آمدن ادات ، مقداری از کوشش ذهن برای یافتن ارتباط ، کاسته می شود و ذهن فعالیت کمتری می کند و این کمی فعالیت باعث می شود که پس از کشف ارتباط ، لذت چندانی نبرد» (شفیعی کدکنی ،۱۳۶۶: ۶۶). بیشتر تشبیهات اقبال بدون ذکر ادات تشبیه است . هشتاد درصد تشبیهات او در مثنوی اسرار خودی موکد می باشد . ادات تشبیه در شعر او شامل (مثل، مثال، همچون، چو، انگاره و صورت) می باشد که دو مورد اخیر تنها یک بار استفاده شده است . پربسامدترین

ادات نیز (مثل) است که به نظر می رسد کاربرد زیاد آن به خاطر خصوصیات هجایی آن است که می توان آن را هم به صورت دو هجای بلند (– –) و هم یک هجای بلند و یک کوتاه (– U) به کار برد .

وجه شبه

وجه شبه در واقع نشان دهنده ی خلاقیت و تیزبینی شاعر در یافتن خصوصیات مشترک بین دو شی یا پدیده است. از گذشته اختلاف نظر وجود داشته که آن دسته از تشبیهاتی که صفات مشترک آنها بیشتر است، زیباترند یا آنهایی که وجوه مشترک کمتری، دارند . شفیعی کدکنی به نقل از بدوی طبانه می نویسد: « هرچه جهات اختلاف بیشتر باشد تشبیه زیباتر است زیرا این کار می نماید که هنرمند نسبت به ارتباط های موجود بین عناصر طبیعت و اشیا حساس تر است و حقایق نهفته را دقیق تر ادراک می کند» (شفیعی کدکنی ، ۱۳۶۶ : ۵۷). در جایی دیگر به نقل از ابن طاطبا می آورد : « هرگاه در مشبه به دو یا سه معنی از اوصاف وجود داشته باشد تشبیه نیرومندتر خواهد بود و صدق تشبیه استوارتر می شود» (همان : ۶۸). برخی از تشبیهات اقبال دارای وجه شبه های زیادی است که وی چند مورد از این وجوه مشترک را ذکر می کند :

بوف نقش هستی ام انگاره ای   نا قبولی نا کسی نا کاره ای

(اقبال، ۱۳۸۲ : ۷۶)

نفس تو مثل شتر خود پرورست   خودپرست وخود سوار وخودسرست

(همان : ۹۳)

البته برخی از مشبه به ها تنها به یک خصوصیت معروفند . مثل شکر به شیرینی :

گرچه هندی در عذوبت شکرست   طرز گفتار دری شیرین ترست

(همان : ۷۷)

گاهی اقبال بین طرفین تشبیه وجه شبه های تازه ای یافته است :

شد پریشان برگ گل چون بوی خویش ای زخود رم کرده بازآ سوی خویش

(همان : ۱۰۹)

پریشان شدن برگ گل آشناست اما در پریشانی بو، خلاقیت شاعر نهفته است.

یا در این بیت با آوردن وجه شبه ای تازه ، تشبیهی تکراری و آشنا را باز آفرینی کرده است :

دیده ها بی نور مثل نرگسند سینه ها از دولت دل مفلسند

(همان : ۱۱۰)

در ادبیات فارسی تشبیه چشم به نرگس بسیار عادی و پر بسامد است اما با وجه شبه خماری نه بی نوری و ناتوانی .

گاهی نیز وجه شبه هایی یافته که در ظاهر متضاد خصوصیات یکی از طرفین تشبیه است :

آتشی دارد مثال لاله **سرد** شعله ای دارد مثال ژاله سرد

(همان : ۱۰۹)

اگر وجه شبه ذکر نشود ، تشبیه هنری تر خواهد شد. زیرا شاعر ، به گونه ای مخاطب را نیز در کشف ارتباط مشارکت می دهد و سهمی برای او در نظر می گیرد و ذهن او را دعوت به فعالیت می کند . میزان تلاش ذهنی مخاطب ، تاثیر مستقیمی در میزان کسب لذت او دارد . کزازی می نویسد : « راز هنری در سخن هرچه نهان تر و شگفتی ما در برابر آن هر چه فزون تر باشد ما بیشتر با آن در گیر می شویم . زیرا برای گشودن راز سخن بیشتر کوشیده ایم پس ناخودآگاه از آن بهره ای بیشتر برای خود می پنداریم» (کزازی ، ۱۳۷۰: ۳۵). خواننده ، ذهن خود را به جستجو وا می دارد تا راز هنری را کشف کند . دنیا را از دیدگاه گوینده ی آن می نگرد تا تجربه ی عاطفی شاعر برای او نیز به وقوع بپیوندد. ۸۱ درصد تشبیهات اقبال در مثنوی اسرار خودی مجمل (بدون ذکر وجه شبه) است و این نشان می دهد که مخاطب لذت زیادی از تشبیهات او خواهد برد .

تمثیل

تمثیل یکی از گونه های تشبیه است که می توان آن را پویاترین و قدرتمندترین نوع تشبیه دانست. تجلیل می نویسد: « تشبیه تمثیل آن است که وجه شبه در آن از امور متعدد انتزاع شده باشد» (تجلیل، ۱۳۶۲ : ۵۲). و حداقل یکی از طرفین تشبیه، مرکب است. شفیعی کدکنی آن را اسلوب معادله می نامد و می نویسد: « معادله ای است که به لحاظ نوعی شباهت، میان دو سوی بیت – دو مصراع – وجود دارد و شاعر در مصراع اول چیزی می گوید و در مصراع دوم چیزی دیگر ، اما در دو سوی این معادله ، از رهگذر شباهت قابل تبدیل به یکدیگرند» (شفیعی کدکنی ، ۱۳۶۶: ۸۴). معمولا در تمثیل، ادات تشبیه ذکر نمی شود و این امر به پویایی بیشتر این شاخه از تشبیه کمک می کند .

تمثیل مهمترین ویژگی سبک هندی است . در این سبک « در مصراعی مطلب معقولی گفته می شود و در مصراع دیگر با تمثیل یا رابطه ی لف و نشری متناظر یا تشبیه مرکب آن را محسوس می کنند » (شمیسا ، ۱۳۷۴: ۲۸۸). و اگر مصرع دوم درخشان بود ، آن را مصرع برجسته می نامیدند . اقبال به این مورد اشاره می کند :

مضمون اوبه مصرع برجسته ای تمام منت پذیر مصرع دیگر نمی شود

(اقبال ،۱۳۸۲ : ۲۴۷)

بنابراین وجود تمثیل در شعر اقبال ، نشان دهنده ی توجه او به شاعران سبک هندی و تتبع از شیوه ی سخنوری آنهاست . ذکر نمونه هایی از تمثیل در شعر اقبال این موضوع را بهتر نشان می دهد :

محبت چون تمام افتد رقابت از میان خیزد

به طوف شعله ای پروانه با پروانه می سازد

(اقبال ،۱۳۸۲ : ۲۶۱)

ندارد کار با دون همتان عشق تذرو مرده را شاهین نگیرد

(اقبال ،۱۳۸۲ : ۳۰۲)

حدیث عشق به اهل هوس چه می گویی

به چشم مور مکش سرمه ی سلیمانی

(اقبال ،۱۳۸۲ : ۲۴۷)

تکامل و آرایش تشبیه

گاهی یک شاعر، تنها به ساخت یک تشبیه یا تصویر اکتفا نمی کند ، بلکه ارکان سازنده ی تصویر را تمهیدی برای ایجاد صور بدیعی یا بیانی دیگر قرار می دهد و با این کار موجب پویایی ، رنگارنگی و انسجام تصاویر خود می شود . هرچند این خلاقیت در بیشتر شاعران بزرگ وجود دارد و تنها مختص به اقبال نیست اما وی به خوبی توانسته در خلق تصاویر تو در تو و آمیخته به هم ، در سطح استادان شعر فارسی خودنمایی کند .

در برخی موارد تصویر او آمیزه ای از تشبیه و استعاره است :

محفل رامشگری برهم زدم زخمه بر تار رگ عالم زدم

(اقبال ،۱۳۸۲: ۷۳)

رگ به تار تشبیه شده و با اضافه شدن عالم ، استعاره مکنیه نیز صورت گرفته است .

در این بیت که قبلا نیز به آن اشاره شد مشبه به آن یک کنایه می باشد :

گوسفندی زیرکی فهمیده ای کهنه سالی گرگ باران دیده ای

(همان : ۸۶)

تصاویر مخیل و آمیخته به هم نشان دهنده ی غلبه ی عواطف و احساسات شاعر است. « وقتی انسان در عرصه ی انفعالی ذهن، اسیر عواطف و تمایلات می شود، ادراک او نیز تحت تاثیر انفعالات درونی قرار می گیرد و به زبان ساده تر، نگرش او، نگرشی مخیل و عاطفی می شود ؛ آنگاه برای بیان این دریافت و نگرش ، زبان دیگرگونه و غیر

عادی می طلبد ، زبانی که حقیقی و ارجاعی نیست ، غیر منطقی و خیالی است » (چاوشی، ۱۳۸۱ : ۱۰۰). هرچه شدت و رقت عواطف و احساسات بیشتر باشد زبان شاعر مخیل تر خواهد شد . بنابراین می توان گفت هنگامی که شاعر چنین تصاویری آمیخته به هم را ارائه می دهد ، در نهایت احساس و عاطفه قرار گرفته است . گاهی تصویر او آمیزه ای از استعاره ، تشبیه و کنایه است و شاعر شعر خود را تا عرصه ی نقاشی به پیش می برد:

حال ما از فکر تو بالاترست   شعله ی ما کیمیای احمرست

(اقبال ،۱۳۸۲ : ۱۰۸)

شعله که مشبه واقع شده، خود استعاره ای از حال و ذوق است و کیمیای احمر که مشبه به می باشد کنایه از هر چیز کمیاب است .

قدرت خیال اقبال از وجه شبه های دوگانه ی او قابل مشاهده است . در این موارد وجه شبه دارای صنعت پویای استخدام است و نسبت به هریک از طرفین تشبیه دارای معنای متفاوتی است . در این موارد هرچند وجه شبه ذکر می شود اما موجب کاهش ارزش هنری تشبیه نخواهد شد بلکه به گونه ای موجب تکامل و آراستن تشبیه می شود :

نکته ای می گویمت روشن چو در   تا شناسی امتیازعبد و حر

(همان : ۱۰۹)

« روشن » نسبت به « نکته » به معنای واضح و آشکار و نسبت به « در » به معنای درخشان و تابنده است. یا در این بیت :

تا به کی چون غنچه می باشی خموش   نکهت خود را چو گل ارزان فروش

(اقبال ،۱۳۸۲ : ۷۵)

در مصرع دوم « نکهت » نسبت به « گل »به معنای بوی خوش و نسبت به مخاطب شاعر به معنای سخن است. قابل ذکر است نکهت نسبت به مخاطب شاعر استعاره از سخن نیز می باشد.

در برخی تصاویر او تشبیه و مجاز با هم آمیخته است :

چوبدار از جام استکبار مست برسردرویش چوب خود شکست

(همان : ۸۶)

ابتدا استکبار به جام تشبیه شده و سپس با مجاز به علاقه ی ظرف و مظروف ، محتویات آن که کبر و غرور می باشد ، اراده شده است .

رعایت تناسب بین ارکان تصاویر مختلف نیز باعث پویایی و استحکام تصاویر می شود :

لا اله باشد صدف گوهر نماز قلب مسلم را حج اصغر نماز

(همان : ۹۴)

اغراض تشبیه

شاعر از آفرینش و کاربرد تشبیه علاوه بر تصویرسازی اهداف دیگری نیز دارد. « هدف اصلی تشبیه، بدون شک اغراق و مبالغه است»(علوی مقدم ،۱۳۸۴ : ۱۱۲). به همین خاطر با تشبیه دو چیز یکسان به یکدیگر در واقع مرگ تشبیه صورت گرفته است. از همین روی است که وجه شبه در مشبه به باید آشکارتر و قوی تر باشد و بین طرفین کاملا همسانی وجود نداشته باشد . اما گاهی شاعر اهداف دیگری را نیز از کاربرد تشبیه در نظر دارد .

مثنوی اسرار خودی مثنوی بیداری ، رهایی و شناخت خودی است . اقبال خودی را چنین تعریف می کند : « میل و آرزوی بلعیدن و به خود جذب کردن . عالی ترین و راقی ترین شکل این معنی عبارت است از ایجاد ارزش ها و ایده آل ها و کوشش در راه تحقق بخشیدن آنها» (حجازی ، بی تا : ۲۳). وی با این مثنوی نه تنها مسلمانان گرفتار استعمار در هند ، بلکه همه ی مسلمانان جهان را به استقلال شخصیت خویش فرا می خواند و از آنها می خواهد که نیروی عظیم خود را بشناسند و از بند تقلید رها شوند و به آزادی و کرامت انسانی دست یابند. بر همین اساس اغراض اکثر تصاویر او در این مثنوی ترغیب و تحذیر است. ترغیب به شناخت خود و کسب آزادی و استقلال

و تحذیر از تقلید و پذیرش استعمار و استکبار و اطاعت کورکورانه . این اغراض تصاویر گاهی مستقیم اراده شده و گاهی با تقبیح یا تحسین مشبه یا موارد دیگر انجام گرفته است :

ترغیب :

غافل از حفظ خودی یک دم مشو ریزه ی الماس شو شبنم مشو

(اقبال ،۱۳۸۲: ۱۰۲)

از خودی مگذر بقا انجام باش قطره ی می باش و بحرآشام باش

(همان : ۱۰۷)

تحذیر و باز داشتن :

رزق خویش از نعمت دیگر مجو موج آب از چشمه ی خاور مجو

(همان : ۸۴)

تکریم و زیبا نشان دادن مشبه :

خیمه در میدان الاالله زده ست درجهان شاهد علی الناس آمده ست

(همان : ۱۰۶)

تقبیح مشبه:

نفس تو مثل شتر خود پرورست خودپرست و خودسوار و خودسرست

(همان : ۸۴)

از هوس آتش به جان افروختی تیغ را هل من مزید آموختی

(همان : ۱۰۶)

بیان حال مشبه :

از ولای دودمانش زنده ام در جهان مثل گهرتابنده ام

(همان : ۹۷)

شاعر با این کار راه پذیرش و مقبولیت اندیشه های خود را هموارتر ساخته است . به عبارت دیگر اقبال ، اندیشه و خیال را در هم آمیخته و معجونی به نام اسرار خودی آفریده است . وی تصویر را در خدمت آرمان های خود قرار داده و از آن در جهت اصلاح جامعه ی مسلمانان بهره برده است .

نتیجه

اقبال لاهوری ، همچنان که یک اندیشمند است یک شاعر خلاق و بزرگ نیز می باشد و شعر او از نظر صور خیال بویژه تشبیه بسیار پویاست. توجه به آثار شاعران بزرگ فارسی موجب شده بیشتر سبک های شعر فارسی در دیوان او انعکاس داشته باشد . اما دقت نظر وی در طبیعت و روح لطیف او در کنار اندیشه های روشنگرانه اش موجب شده تشبیهات او مختص به خود وی باشد و مخاطب بتواند تصاویر او را از شاعران دیگر بازشناسد . اغلب تشبیهات او محسوس به محسوس است و این امر در پویایی تشبیهات وی تاثیر گذاشته است . از سوی دیگر بسامد فراوان تشبیهات مؤکد و مجمل در شعر او موجب هنری تر شدن این صور خیال شده است .

قدرت خلاقیت هنری اقبال را ، بیش از هر چیز می توان در چگونگی آرایش و تکامل تشبیهات او مشاهده کرد . وی ارکان سازنده ی تصویر را تمهیدی برای ایجاد صور بدیعی یا بیانی دیگر قرار داده و با این کار موجب پویایی ، رنگارنگی و انسجام تصاویر خود شده است به گونه ای که گاه یک تصویر او آمیزه ای از چند تصویر می باشد . در پایان باید ذکر کرد که اقبال در راستای تبیین اندیشه های خود ، مهمترین اغراض خویش را از خلق یا کاربرد تشبیهات ، ترغیب و تحذیر مخاطب قرار داده است .

منابع

۱- اقبال لاهوری ، محمد (۱۳۸۲) **کلیات** ، به کوشش اکبر بهداروند ،تهران : زوار
تجلیل ، جلیل (۱۳۶۲) **معانی و بیان** ، تهران : دانشگاه تهران

۲- جرجانی ، عبدالقاهر (۱۳۷۰) **اسرار البلاغه** . ترجمه جلیل تجلیل ، تهران : انتشارات دانشگاه تهران

۳- چاوشی ، حسین (۱۳۸۱) **بلاغت از دیدگاه روان شناسی** ، قم : انتشارات خوشرو
حجازی ، فخرالدین (بی تا) **سرود اقبال** ، تهران : انتشارات بعثت

۴- خلیلی جهانتیغ، مریم (۱۳۸۲) **توصیف هنری شعر اقبال لاهوری** ، نشریه ی فرهنگ، شماره ۴۷ : صص ۹۹-۱۱۲

۵- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲) **مقدمه دیوان اقبال لاهوری**، به کوشش اکبر بهداروند ،تهران : زوار

۶- شفیعی کدکنی ، محمد رضا (۱۳۶۶) **صور خیال در شعر فارسی**، چاپ سوم ، تهران : انتشارات آگاه

۷- شمیسا ، سیروس(۱۳۷۰)**بیان** ، تهران : فردوس

۸- ------------- (۱۳۷۴) **سبک شناسی شعر** ، تهران :فردوس

۹- علوی مقدم ، محمد و رضا اشرف زاده (۱۳۸۴)**معانی و بیان** ، چاپ ششم ، تهران : سمت

۱۰- کزازی ، میر جلال الدین (۱۳۷۰) **زیبا شناسی سخن پارسی (بیان)** ، چاپ دوم ، تهران: نشر مرکز

۱۱- واعظی ، مراد علی (۱۳۸۰) **اسرار خودی اقبال، نگرشی نو به عرفان پویا و زندگی ساز**، تهران : وزرات امور خارجه

۱۲- ولک ، رنه (۱۳۷۴) **تاریخ نقد جدید**، ترجمه سعید ارباب شیرانی، تهران: نیلوفر

دکتر حیدرعلی دهمرده
استادیارزبان و ادبیات فارسی
دانشگاه زابل

انسان از نظرگاه اقبال

چکیده

اساس تفکر اقبال و جهان بینی او مبتنی بر شناخت انسان و جهان و آنچه در پیوند این دو به عنوان ملاک خوبی و بدی یا پسند و ناپسند مطرح می شود.

از نظرگاه اقبال انسان همه ی جهان است که به زندگی جهت، هدف، معنی و ارزش می بخشد. اقبال درباب مسائل وابسته به انسان به درستی اندیشیده و برآنست که آدمی و ارزش او وابسته به طرز دید و نگرش او از زندگیست، به تعبیر خودش: نگاه خویش را از نوک سوزن تیزتر گردان یا به تعبیر مولوی: ای برادر تو همه اندیشه ای.

نکته مهم در باب اقبال توجه او به انسان است و این که آدمی باید به خود بیاید و خود را بشناسد، حکمت این شناخت خودی در فلسفه اقبال گویای آن است که در آدمی نیروییست ذوال ناپذیر که به هر چه بخواهد می رسد.

اقبال به عنوان یک لطیفه ی نهانی از انسان یاد می کند که او خلقتی است برتر از همه مخلوقات (اشرف مخلوقات) یا اینکه انسان اسم اعظمی است که همه ارزشها از او سرچشمه می گیرد.

صفت بارز انسان از نظر اقبال همان خلق و ابداع و اختراع و آفرینشهای گوناگونیست که باید داشته باشد. او می گوید راز انسانیت در این است که تو همچون ققنوس از آتش خویش به پرواز درآیی و خود را در خود بیافرینی و به عبارتی به تعمیر وجود خود بپردازی.

بعد دیگر انسانیت از نظر اقبال آزادگی اوست. در آزادگی است که نوعی خودسازی در وجود آدمی تجلی پیدا می کند و انقلابی در درون او خلق می کنـد. آدم آزاده قیـد و بند را رها می کند تا از کفر به دین و از شک به یقین و از عالم کثرت به وحدت گراید. لازمه آزادگی از این حیات خداجویی است و اینکه کسی که لااله الا ا... مـی گویـد بـه تعبیر او: از هرچه رنگ تعلق است آزاد می شـود. و ایـن آزادیـست کـه در راه اتحـاد و اتفاق باعث می شود تا آدمی از موارد جزئی به کلی برسد و خود را در دیگران بجویـد. به تعبیر خود او «اندر این عالم حیات از وحدت است».

واژگان کلیدی: اقبال، انسان، معرفت، آزادگی و کمال.

مقدمه

گر تو می خواهی مسلمان زیستن نیست ممکـــن جز به قرآن زیستن

(اقبال لاهوری،۱۹۹۰: ۱۳۳)

عصاره شعر و تفکر اقبال «خودشناسی» است. در هر پیامی بازگشتی، به مسئله «خودی»دارد، زمانی که مسلمانان شبه قاره هند در بند بیگانگان بودند. اقبال تنها راه خلاصی از ذلّت را دانستن ارزش «خود» می داند. حدیث « من عرف نفسه فقد عرف ربه» مصداق تأکید اقبال بر «خودشناسی» است.

هر کس باید نفس و نیروی باطنی و توانایی ذاتی خود را بشناسد ، به قول امام محمّد غزالی « کلید معرفت خدای عزوجل ، معرفت نفس خویش است و هیچ چیز به تو از تو نزدیکتر نیست ، چون خود را نشناسی دیگری را چون بشناسی ؟ پس تو را حقیقت خود طلب باید کرد تا خود چه چیزی و از کجا آمده ای و کجا خواهی رفت؟ و اندر این منزلگاه به چه کار آمده ای؟ و تو را برای چه آفریده اند؟ و سعادت تو چیست و در چیست و شقاوت تو چیست؟»

(اسلامی ندوشن ، به نقل از کیمیای سعادت،۱۳۷۰: ۴۱)

انسان وقتی خود و استعدادهای درونی خود را شناخت، باید از آن ذخایر برای رسیدن به کمال فردی و رستاخیز معنوی مایه گیرد ، او معرفت نفس و تسلّط بر آن را نخستین شرط حرّیت و آزاد اندیشی می داند ، انسان با عشق به حق و ایمان به سرور کاینات و معرفت نفس است که توانمند می گردد و به مقام خلیفته اللهی می رسد و بر همه عناصر فرمان می راند و از رموز آگاه می شود.

محور اصلی جهان بینی اقبال ، همان «فلسفه خودی» است. خودی به معنی مرکز و هستهٔ شخصیت بشری ، معیار ارزش هاست. (صافی، ۱۳۶۶ : ۲۵۳)

اقبال معتقداست همانطور که فرد احیاناً دچار تزلزل شخصیت و یا گم کردن شخصیّت می شود و از خود فاصله می گیرد و با خود بیگانه می گردد ، غیر خود را به جای خود می گیرد ، جامعه نیز چنین است ، جامعه چون فرد روح و شخصیّت دارد مانند فرد دچار تزلزل شخصیّت می گردد و هویت خود را از دست می دهد.

(مطهری،۱۳۵۶: ۵۳)

پیام شعر اقبال عشق به قرآن و دین ، محبت پیامبر اسلام (ص) و امامان بزرگوار(ع) می باشد. شعر او چکیده فرهنگ اسلامی- عرفانیست. شعر او شعریست بیدارگر و گویا از عصر و زمان شاعر متعهّد امروز که انسانیّت محور اساسی آن است. او مسلمانان را درس اطاعت می دهد و گوید ملّت مسلمان که تربیت او از نبوت است ، باید پیروی از سنّت و شریعت وی کند.

علم حق غیر از شریعت هیچ نیست — اصـل سنّت جـز محبّت هیچ نیست
هست دین مصطفی (ص) دین حیات — شـرع شـد تـفسیـر آیـن حیـات

(اقبال لاهوری،۱۳۸۲: ۱۴۷)

اقبال در منظومه های اسرار خودی و رموز بی خودی می گوید:

مسلمان باید قبل از هر چیز خود را بشناسد و به خود تکیه کند، خود فراموشی باید از میان مسلمانان ریشه کن گردد، رسالهٔ پیام مشرق و زبور عجم اقبال، حاوی اشعاری است عرفانی و دارای مضامین عالی در شرافت و اهمّیت انسان، او پراکندگی و

اختلاف را نکوهش و سرزنش می کند و بر آن است که مسلمان ها باید متّحد شوند و چنانچه با یکدیگر پیوند داشته باشند، قدرتی بزرگ در جهان خواهند شد:

در جماعت فرد را بینیم ما   از چمن او را چو گل چینیم ما
در نبرد زندگی یار همند   مثل همکاران گرفتار همند

(اقبال لاهوری ، ۱۳۸۲: ۱۲۳)

اقبال بر این باور است که در سایهٔ کلمهٔ توحید ، انسان ها می توانند به سر منزل مقصود و کمال برسند و کلمهٔ توحید ، سبب زدودن بندهای دست و پاگیر است مسلمانان باید بدانند که اهل اسلام همه یک قبله دارند و ایمان وجه مشترک همهٔ مسلمانان می باشد و مسلمین باید بندهای دیگر را پاره کنند تا به آزادی برسند.

بندها از پا گشاید بنده را   از خداوندان رباید بنده را

(اقبال لاهوری ، ۱۳۸۲: ۱۲۴)

اقبال به انسان ها توصیه می کند که رنگ ایمان وتوحید واسلام را بپذیرند و رنگ های غیر خدایی را از خود دور کنند. (علوی مقدم ، ۱۳۸۵ : ۲۶۲)

اقبال انسان را مرکز وجود می داند ، بدین معنی که هر چه هست و نیست از او و آگاهی اوست و می گوید :

ازخوداندیش وازاین بادیه ترسان مگذر
که تو هستی ووجود دوجهان چیزی نیست

فردوسی نیز بر همین عقیده است :

تو را از دو گیتی برآورده اند   به چندین میانجی بپرورده اند
نخستین فطرت پسین شمار   تویی، خویشتن را به بازی مدار

(شاهنامه، مجلّد اوّل، ۱۳۷۴: ۱۶)

«هر چه هست و نیست انسان است و خارج از دایرهٔ آگاهی او عالمی نیست.»

(اسلامی ندوشن ، ۲۵۳۷ : ۳۸)

انسان برای اینکه دنیای بیرون خود را بشناسد ، ابتدا باید خـود را بـشناسد، چنانچـه خود را نشناسد زندگی واقعی برای او ناممکن است، تنها با شناخت خویش است که ما بر خود مسلّط می شویم او در مثنوی اسرار خودی ، اصل نظام عـالم را از خـودی مـی داند و می گوید:

پیکر هستی ز آثار خودی است هر چه می بینی ز اسرار خودی است

(اقبال لاهوری ، ۱۳۸۲: ۷۷)

و خصومت و جدایی را از ناخویشتن شناسی می داند، انـسان بـه واسـطهٔ معرفـت و آگاهی که دارد، اشرف مخلوقات است.

ویژگیهای انسان آزاده را اقبال چنین بیان می کند:

مرد حـرّ از لااله روشن ضمیـر می نگـردد بنـدهٔ سلطان و میــر

مرد حرّ چون اشتران باری برد مرد حرّ باری برد، خاری خورد

پای خود راآنچنان محکم نهـد نبض ره از سـوز او بر می جهد

سرّ دیـن ما را خبـر او را نظـر او درون خـانـه مـا بیـرون در

(اقبال لاهوری، ۱۳۸۲: ۵۷۸)

او انسان آزاده را مسلّط بر زمان و روزگار می داند در حالی که انـسان بنـده را اسـیر دست روزگار.

عبد گردد یاوه در لیل و نهار در دل حرّ یاوه گردد روزگار

(اقبال لاهوری ، ۱۳۸۲: ۱۱۱)

معرفت شناسی اقبال رئالیسم ، واقع گرا و ضد ایده آلیسم یونانی اسـت. در نظـر اقبال علم باید ابزاری برای حفظ زندگی و سرو سامان دادن به آن باشد. همچنـین علـم باید خاستگاه ذات بشر و عامل تثبیت او باشد. علم وسیله ای بـرای احیـای ضـروریات اقتصادی، علمی و فنی ملت است. علم به منزله غلامان خانه زاد زندگی اجتماعی است. در باور اقبال خودآگاهی و خودشناسی از امتیازات انسان است. او همچنین خودشناسی و خودآگاهی را به عنوان «خودی» توصیف می کند. خودی یا ذات با حواس قابل درک

نیست بلکه از طریق تجربه درونی و کشف وشهود قابل درک می باشد. تمام فلسفه اقبال در پرتو واقعیتها یا نمودهای علمی به توضیح و تشریح صفات و آثار علمی و تغییر ناپذیر خودی اختصاص دارد. یعنی همت اقبال در جهت تعبیر، تفسیر و سازمان دادن به همین معنا در پرتو نمودهای علمی است. مفهوم خودی یک مفهوم انسانی – اجتماعی است که در قالب مفاهیم فلسفی تعبیر و تبیین شده است. خودی در مفهوم مورد نظر اقبال عبارت از احساس و درک شخصیت ، خودنگری و خوداندیشی ، خودشناسی و درک خود است. خودی همان مفهومی است که اقبال جای آن را در جوامع اسلامی عموماً و در هند خصوصاً خالی می بیند.جوامع اسلامی در حالی که نظام ارزشی اسلام را فراموش کرده اند دل باخته ، فریفته و علاقه مند نظام ارزشی بیگانه شده اند. لذا لازم است به خودی خودشان برگردند و نظام ارزشی اسلام را احیاء کنند و این همان مفهومی است که اقبال در پی احیاء آن است ؛ منتهی احیای چنین مفهوم انسانی– اجتماعی بدون تبیین فلسفی امکان پذیر نیست. بنابراین مفهوم مورد نظر اقبال مفهومی صد در صد اجتماعی است. اجتماعی نه به این معنا که به فرد نظر ندارد، زیرا پایه خودی در فرد قرار دارد بلکه به این معنا که فرد هم یکی از مفاهیم اجتماعی اسلام است و تا شخصیت خودی در فرد تثبیت نشود اجتماع به صورت حقیقی و پایدار به وجود نمی آید. خودی داشتن و از خود بیگانه نبودن شرط مقاومت در برابر بیگانه است. اما چگونه می توان این «خودی» را پیدا کرد؟ اقبال معتقد است که طریقش صلابت کافی یافتن در معرفت دینی است. در باور اقبال انسان با شهود می تواند به حقیقت مسلم خودی که محور اصلی شخصیت انسان است پی ببرد. خودی با رغبتها و تمایلات به صورت یک شخصیت دارای اراده رشد می کند و تکامل می یابد. اقبال برای استحکام خودی در فرد و جامعه عشق و محبت را ضروری می داند، چه فقط به وسیله عشق است که تمام موجودیتهای خودی جلوه می کند و به کمال می رسد. لذا جوامع مسلمان و انسانهایی که می خواهند خودی خودشان را حفظ یا تقویت کنند، باید عشق و محبتی داشته باشند و دل آنها از آتشی بگدازد. (بهداروند، ۱۳۸۲: ۲۲)

به نظر اقبال «خودی» فقط در جمع «خودی» های دیگر و اجتماع می تواند رشد کند نه در حال انزوا و به دور از جمع خودی ها. زیرا فرد به تنهایی نمی تواند خواستهای خود را برآورد ، مگر در صورتی که در بین افراد جامعه به سر برد و خود را با فرهنگ و هنجارهای اجتماعی جامعه هماهنگ کند. خودی در دیدگاه اقبال جزء لاینفک جامعه است و به صورت جمعی شناخته می شود. در این نگرش، اقبال جامعه را پدیده ای عینی تلقی می کند، متمایز از«خودی»هایی که آن را به وجود آورده اند. اقبال متأثر از آموزه های دینی و اجتماعی اسلام بر جامعه به عنوان یک کل که از وحدت برخوردار است تأکید می ورزد.

زیر بنای فکری اقبال، دین، خداباوری، قرآن دانی و اصالت انسان است. او پیوسته تلاش می کند روح آگاهی و معرفت یابی نسبت به استعدادهای خودی را در انسان بیدارکند. اقبال دربارهٔ سعادت نامهٔ انسان، یعنی قرآن، بیان روشنی دارد. او مسلمان زیستن را جز به وسیلهٔ قرآن امکان پذیر نمی داند.

انسان دارای چنان نیرویی است که می تواند کشتزار حیات را آباد کند و جام صداقت را با کار و تلاش به دست آورد. انسان با اعتقادات به توانایی ها از مشکلات نمی هراسد و از گل خویش آدمی و عالمی را تعمیر خواهد کرد. صاحب عقلی سلیم کسی است که زور و توانائی خود را در مقابل آرمانهای بلند، به آزمایش می گذارد ، وقتی که پیام حیات بشری در عمل است ، لذّتی جز خلق و آفرینش برای انسان وجود ندارد. به هر حال زندگی چیزی نیست جز اینکه ذوق استیلا در جوهرهٔ وجود آدمی شکل بگیرد.

او خطاب به انسان می گوید:

از گل خود آدمی تعمیر کن — آدمی را عالمی تعمیر کن
خیز و خلّاق جهان تازه شو — شعله دربرکن خلیل آوازه شو
چشم وگوش ولب گشاای هوشمند — گر نبینی راه حق بر من بخند
از رموز زندگی آگاه شو — ظالم و جاهل ز غیر الله شو

خاک گشتن مذهب پروانگی است　　　خاک را آب شو که این مردانگی است

(اقبال لاهوری ، ۱۳۷۶ : ۳۵)

اقبال در تمام آثار خود ، احترام به آدم را شرط آدمیّت و مقصود اصلی فرهنگ و تمدّن قرار داده است.

(نسرین اختر ، ذکر جمیل سعدی : ۱۱۶)

اقبال حتّی تعصب و وطن پرستی را موجب فساد و اختلاف بنی آدم شمرده است و معتقد است که حتّی کفر و دین را باید دو حالت معنوی و درونی تلقی کرد و احترام آدمی را چه در حالت کفر و چه در حالت ایمان باید ملحوظ داشت و ملل گوناگون را از تنگنای تعصّبات ملّی بیرون باید کشید ، لذا اقبال در جهت اتّحاد بنی آدم ، همفکر شیخ اجلّ و معلّم اخلاق سعدی می باشد و با تضمین یک مصرع سعدی می گوید:

بنـی آدم اعضـای یـک پیکـرنـد　　　همان نخل را شاخ و برگ و پرند

(پیام مشرق ، ص۲۰۲)

اساس این هم افکار حکیمانه و اخلاق بر دین و کتاب الهی استوار است و پر از نکات بسیار عمیق و دقیق است و سوز ومستی اش مثل یک چراغ قلب و ذهن خواننده را تابناک می سازد. اندیشهٔ اخلاقی و روحانی اقبال ماوراء زمان و مکان است.جاویدان است دیروز زنده بود، امروز هم زنده است و فردا نیز همچنان زنده می ماند.

(نسرین اختر ، ذکر جمیل سعدی : ۱۲۲)

اگر بخواهیم عالم انسانی را از نابودی کامل حفظ کنیم ناگزیریم که عالم انسانی را بر مبنای اخلاق بسازیم و بنیاد مسائل اخلاقی چیزی نمی تواند باشد الّا اینکه آدم احترام گذاشتن به آدمی را فراگیرد، بدون شعور عظمت آدم هیچ الگوی اخلاقی نمی توان به وجود آورد. (ایقان اقبال ، ص ۴۸)

آدمیـت احتـرام آدمـی　　　با خبر شو از مقام آدمی

(اقبال لاهوری ، ۱۳۸۲: ۵۶۱)

هنر برجستهٔ اقبال در این است که عقل واحساس را با هم آمیخته و صفا و صمیمیتی را که در دل می جوید و عقل می پسندد ، با بیانی شاعرانه و منطقی در قلب ها نشانده است. مسأله اساسی در فلسفهٔ اقبال نفس انسانی است که اقبال آنرا «خودی» نامیده است. به عقیدهٔ اقبال مقصود از حیات انسانی تعیین و تربیت خودی می باشد و برای این تربیت مراحل و درجاتی است که اهمّ آنها تشکیل فرد است. نکات برجسته در مورد ارتقای نفس انسانی بدین گونه است:

۱.نفس انسانی به وسیلهٔ تربیت و تقلید مرشد کامل می رسد.

۲.حیات ابدی امری اکتسابی و ارتقای آدمی پایان ناپذیر است.

۳.مبدأ محرک عملیات نیک انسانی عشق است و عقل باید تابع عشق باشد.

(نگاهی به اقبال ، ص ۲۵۹)

عشق را از تیغ و خنجر باک نیست اصل عشق از آب و بادو خاک نیست
عشق هم خاکسترو هم اخگر است کار او از دیـن و دانـش بـرتـر است
عشق سلطان است و بـرهان مبیـن هر دو عـالـم عشـق را زیـر نگیـن
عشق مورو مرغ وآدم را بـس است عشق تنها هـر دو عالم را بس است

(اقبال لاهوری ، ۱۳۸۲: ۴۰۵)

۴.انسان در عمل مختار است و مجبور نیست.

فاش می خواهی اگر اسرار دین جـز به اعمـاق ضمیـر خـود مبین
گر نبینی دین تو مجبوری است این چنین دین ازخدامهجوری است
بنـده تا حـق را نبینـد آشـکـار بـر نـمـی آیـد ز جبـر و اخـتـیـار

(اقبال لاهوری ، ۱۳۸۲: ۵۸۲)

به نظر وی انسان خود آگاه و مختار اهل نظر است و آینده نگر. او به نظریهٔ حفظ ذات تکیه دارد و اثبات نفس را تعلیم می دهد. نفس کمال نیافته از طریق انکار نفس کمال نمی یابد بلکه از طریق تهذیب نفس و کمال یابی یعنی تقویت «خودی» در خویشتن مراحل تکامل و تطوّر را می پیماید.(نگاهی به اقبال ، ص ۲۶۰)

اقبال معتقد است که پیامبر اوّلین کسی است که مفهوم کامل حقیقت جهان را که مبنای کامل فلسفه است به بشریّت می دهد.به همین جهت است که توصیه می کند هرفلسفه ای که مبتنی بر مفهوم نبوی نباشد، ناقص است و فقط عشق به خدا است که می تواند شالودهٔ فلسفهٔ انسانی و جهانی را پایه گذاری نماید و اساس این عشق همان خضوع و خشوع و تسلیم کامل به پیامبر(ص) است. او هرگز بردهٔ جهان غرب نشد و همیشه شرقی باقی ماند، زیرا معتقد بود که غرب در مادّه پرستی غرق شده و از روحانیّت و معنویت دور مانده است ، فرهنگ و تمدن غرب با شمشیر خودش کشته خواهد شد، این در حقیقت بزرگترین کامیابی و پیروزی او در جامعهٔ اسلامی است.

(همان : ۲۶۴)

رسالت امت توحید درنشر اسلام یکی از شورانگیزترین نظرات اقبال است. به اعتقاد او مسلمان ها و امّت اسلامی که باید رسالت اسلام را منتشر کنند، نباید بیاسایند تا این کار را انجام دهند. تشکیل جامعهٔ اسلامی و پدیدآمدن امت اسلامی برای جهان چیز آسانی نبود و دنیا بعد از رنجهای فراوان ، و تاریخ بعد از تجربیات زیاد توانسته است به امّت توحید برسد، امّتی با ایدهٔ توحید و تفکر اسلامی به وجود بیاید.

او نبوّت را به عنوان مایهٔ اصلی تشکیل امّت می داند و می گوید این طور نیست که وقتی افراد دور هم جمع شدند یک ملّت به وجود بیاید بلکه یک تفکر لازم است تا این تار و پود ملّیت را جمع کند، و اساسی ترین اندیشه ها ، تفکر نبوّت است که انبیاءِ الهی آمدند ، آن را مطرح کردند و این بهترین چیزی است که می تواند پایهٔ تشکل ملّت را به وجود بیاورد ، چون به جمع، فکر ، ایمان ، وحدت ، تربیت و کمال می بخشد.

اقبال لاهوری در نامه ای به استادش می نویسد:

«انسان آرمانی من ، نشانه های شاهین را دارد، یهنی بلند پرواز است، از ته ماندهٔ دیگران، روزی نمی خورد، در جاهای بلند سیر می کند، همه را از بالا نگاه می کند.»

(بقایی ، ۱۳۸۲: ۱۰۸)

پیشرفت معنوی انسان ، بستگی به میزان نزدیکی انسان به آن آرمان دل پسند دارد. پیامبر فرمود : نشانی های خدا را در خودت به وجود آور، از این رو هر چه بیشتر ، به یگانه ترین وجود هستی مانند تر، شوی همسان او خواهی شد،خودپردازی یا خود گرایی، با نزدیکی و دوری به خدا پیوند خورده است. انسان دور شده از بدی ها ، کسی است که بیش از همه خود را به خدا نزدیک کند.(همان :ص ۳۳۱)

شرط بندگی آن است که چون به حکم ارادت، سالک طریقت گردد و طالب حقیقت شود، دست از آمال خود بدارد و روی از نصیب خود جستن، بگرداند و یک باره اعتمادو اعتصام از خلق برد و بداند که جملهٔ خلایق در قید عجز اسیرند ودردریای تحیّر غرقه اند.(رجایی خراسانی ، ۱۳۶۴: ۱۴۷)

آنچه موجب شهرت اقبال در سراسر جهان گردیده است ، تنظیم اصول هم بستگی اسلامی و معتقدات انسانی اوست که شدیداً تحت تأثیر عرفان ایرانی قرار گرفته که پایه و اساس آن از عرفان قرآنی سرچشمه گرفته است. او می گوید: اسلام یک صبغهٔ الهی است که زندگی مسلمانان را در بر گرفته و کثرت ها را به وحدت و نفاق ها را به وفاق تبدیل نموده است.

مسلم استی بی نیاز از غیر شو　　　اهل عالم را سراپا خیر شو

(اقبال لاهوری، ۱۳۷۶: ۱۰۶)

او خطاب به انسان می گوید :

دل را از هوسهای نفسانی خالی کنید و سرای سینه را منزلگاه دوست و فضای حضور معشوق قرار دهید.

هست دین مصطفی دین حیات　　　شرع شد تفسیر آیین حیات

از پیام مصطفی آگاه شو　　　فارغ از ارباب دون الله شو

(اقبال لاهوری ، ۱۳۷۶: ۱۰۹)

اقبال با نشان دادن حیات حقیقی بزرگترین معلّم بشر و راهنمای او به سوی وحدانیّت رحمت،برادری،مساوات،آزادی و بزرگترین شاگرد این مکتب یعنی علی (ع) خواسته است به بشر بفهماند که می شود علی وار زندگی کرد.

نتیجه

زیر بنای فکری اقبال، دین، خداباوری، قرآن دانی و اصالت انسان است. او پیوسته تلاش می کند روح آگاهی و معرفت یابی نسبت به استعدادهای خودی را در انسان بیدار کند. اقبال دربارهٔ سعادت نامهٔ انسان - قرآن- بیان روشنی دارد. او مسلمان زیستن را جز به وسیلهٔ قرآن امکان پذیر نمی داند.

اقبال انسان را مرکز وجود می داند ، بدین معنی که هر چه هست و نیست از او و آگاهی اوست و خارج از دایرهٔ آگاهی او نیست. انسان برای اینکه دنیای بیرون خود را بشناسد ، ابتدا باید خود را بشناسد تنها با شناخت خویش است که ما بر خود مسلّط می شویم ودل را از هوس های نفسانی خالی می کنیم و سرای سینه را منزلگاه دوست و فضای حضور معشوق قرار می دهیم. او بر این باور است که وحدت معتبر تنها یکی است و آن وحدت فرزندان انسان است که از نژاد و زبان و فرهنگ فراتر قرار می گیرد و در جهت اتحاد نوع بشر چون سعدی - معلّم اخلاق نظر دارد و با تضمین یک مصرع سعدی می گوید:

بنی آدم اعضای یک پیکرند همان نخل را شاخ و برگ و پرند

منابع

۱- اسلامی ندوشن، محمدعلی.(۲۵۳۷)**دیدن دگر آموز، شنیدن دگر آموز**، تهران : مؤسسهٔ انتشارات امیر کبیر.

۲- اقبال لاهوری ، محمد.(۱۳۴۶) **احیای فکر دینی در اسلام**، ترجمهٔ احمدآرام، تهران: رسالت قلم.

۳- ------------.(۱۳۷۶)**کلّیات اشعار فارسی**، چاپ هفتم ، به کوشش احمد سروش ، تهران : انتشارات سنایی.

۴- -------------.(۱۳۸۲)**کلّیات اقبال لاهوری**، به کوشش اکبر بهداروند، تهران: انتشارات زوّار.

۵- -------------.(۱۳۸۰) **سیر فلسفه در ایران**، ترجمه ا.ح.آریان پور، تهران : مؤسسهٔ انتشارات نگاه.

۶- بقایی ، محمد.(۱۳۸۲) **قلندر شهر عشق**، چاپ اوّل، تهران:انتشارات اقبال.

۷- رجایی خراسانی،احمدعلی.(۱۳۶۴) **فرهنگ اشعار حافظ**، تهران : انتشارات علمی.

۸- صافی ، قاسم.(۱۳۶۶) **سفرنامهٔ پاکستان**،تهران: انتشارات کلمه.

۹- علوی مقدم، محمد.(۱۳۸۵) **بیست مقاله**، سبزوار: انتشارات ابن یمین.

۱۰- کمیسیون ملّی یونسکو. (۱۳۶۹) **ذکر جمیل سعدی**، ج اوّل،چاپ سوّم ، تهران: سازمان چاپ انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۱- مطهری،مرتضی.(بی تا) **نهضت های اسلامی درصدساله ی اخیر**،تهران: انتشارات صدرا.

۱۲- مقدّم صفیاری، شهین دخت.(۱۹۸۹) **نگاهی به اقبال** ، پاکستان:اقبال آکادمی پاکستان.

۱۳- منوّر محمّد.(۱۹۸۹) **ایقان اقبال**،ترجمه شهین دخت مقدّم صفیاری،پاکستان: اقبال آکادمی پاکستان.

دکتر ابوالقاسم رادفر
استاد زبان و ادبیات فارسی
پژوهشگاه علوم انسانی

اقبال در راه حافظ

چکیده

سخن از دو شاعر صاحب نام و پرآوازه ی ایران و پاکستان است که شعر و کلامشان زبانزد خاص و عام می‌باشد و آثارشان خوانندگان بسیار دارد.

حافظ شاعر و عارفی بزرگ و والامقام است و در طول نزدیک به ششصد سال که از عمر او می‌گذرد جاودان و ماندگار باقی مانده و پرتو اندیشه و جهان‌بینی وسیع او در کنار زیبایی‌ها و هنرمندی‌های شعری‌اش در درازنای زندگانی پس از مرگش همواره دل و جان عاشقان و شیفتگان او را در اقصا نقاط جهان نوازش داده، آنان را به هیجان آورده و توجّه به عالم الهی را در دل و جان آنان فزونتر کرده است. راز و رمزِ شعر حافظ با دربرداشتن مفاهیم عالی و دلنشین، سِرّ مقبولیّت این شاعر دردآشنای تمام قرون و اعصار است. شاعری که آثارش همواره ترجمه و تفسیر شده و در سراسر جهان دلبستگان و علاقه‌مندان بسیار داشته و دارد. از میان این خیل انبوه اقبال لاهوری این سینه چاک عشق و عرفان به تمامی متأثر از سرمستی و والایی اندیشه و زیبایی‌های صوری و معنوی شعر حافظ است.

شاعری که اشعار حافظ را با جان و دل لمس نموده و روح و روان خود را با آن سیراب کرده است. به طوری که هر شعری که می‌سراید – چه فارسی و چه اردو– رنگ و بو و صبغهٔ شعر حافظ دارد. گویی که حافظ سراسر وجود او را پر کرده تا جایی که علی رغم بهره‌گیری از فکر و اندیشه و عناصر زیباشناسیِ شعرِ شاعرانِ دیگرِ

ایرانی و هندوستانی پای خود را بر جای پای حافظ شیرین سخنِ آراسته به چندین هنر نهاده است.

واژگان کلیدی: شعرفارسی، ادبیات تطبیقی، حافظ، اقبال

مقدمه

اگرچه پیشینه ی ادبیات تطبیقی به معنای امروزی آن به بیش از دو قرن نمی‌رسد، امّا در مفهوم کلّی آن، از گذشته‌های دور به مقوله ی ادبیات و دانش‌های تطبیقی در عرصه‌های گوناگون برمی‌خوریم. آنچه مورد نظر است و تقریباً تمام محقّقان حوزه ی ادبیات تطبیقی به آن اشاره کرده و آغاز پیدایش ادبیات تطبیقی می‌دانند سخن ویلمن (villemain) در سال ۱۸۲۸ میلادی در دانشگاه سوربن فرانسه است که از دانشجویان خود می‌خواهد که بحث ادبیات تطبیقی بین ملّت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون را دنبال کنند. سپس این راه در همان دانشگاه با سخنان ژان ژاک آمپر (J.J.Ampere) و کشاندن دامنه ی این موضوع به نشریات توسّط سنت بوو (Sainte-Beuve) نقّاد فرانسوی ادامه می‌یابد. از این رو و بتدریج علاقه‌مندانی به این گفتگوها پیدا شدند. و در پی آن ادبیات تطبیقی به مفهوم امروزی در کشورهای مختلف جهان پایه‌گذاری شد و گسترش یافت.

کرسی‌های ادبیات تطبیقی و دانش‌های مربوط به آن در سطوح مختلف دانشگاهی و بعضاً غیردانشگاهی شکل گرفت و مکتب‌های ادب تطبیقی به وجود آمد.

حال با این مقدّمه ی کوتاه اگر بخواهیم تعریف نسبتاً مشخّصی از ادبیات تطبیقی به دست دهیم کارِ چندان ساده و روشنی نیست، زیرا هنوز هم وقتی به مقدمه ی کتاب‌های حوزه ی ادبیات تطبیقی نگاه می‌کنیم، درمی‌یابیم که مؤلّفان و محقّقان ادب تطبیقی، خودشان هم بر سَرِ نامگذاری این دانش و پیرامون تعریف دقیق و درست آن تردید دارند و تاکنون نتوانسته‌اند به طور قطع و یقین تعریفی جامع از ادبیات تطبیقی به دست دهند. لذا این عنوان را با تسامح پذیرفته‌اند و تعاریف آنان هم چندان خالی از

اشکال نیست و شمولیت تمام ندارد. با این وجود: «ادبیات تطبیقی، همان بررسی تاریخ روابط ادبی — بین‌المللی است ...» (کفافی، ۱۳۸۵: ۱۱). یا «آنچه که پژوهشگران ادبیات تطبیقی باید بدان توجّه کنند، این است که هدف ادبیات تطبیقی «مقایسه» نیست، بلکه شناخت ادبیات به عنوان یک کلیّت است که اجزای آن، یعنی ادبیات‌های ملّی، اندام‌وار با یکدیگر مرتبط هستند. نویسنده بر این اعتقاد است که ادبیات تطبیقی، فلسفه و نظریه ی جدیدی در مطالعات ادبی است که هرگونه خود بزرگ‌بینی فرهنگی را نفی می‌کند و تلاش دارد با فراهم آوردن زمینه ی شناخت دیگر، پیام‌آور صلح و دوستی میان ملل و فرهنگ‌های مختلف باشد.» (یوست، ۱۳۸۷: ۳۷).

البتّه آنچه فعلاً در حوزه ی ادبیات تطبیقی قرار می‌گیرد همان تأثیر و تأثّر ادبیات و دانش های مختلف بین دو زبان یا دو کشور است که امروزه اکثر مقالات و کتاب ها و رساله‌ها در ایران تقریباً به همین روش و شیوه نوشته می‌شوند. شاعر یا نویسنده‌ای در کشوری با زبانی خاص مطلبی می‌نویسد، سپس محقّقان و پژوهشگران به دنبال یافتن تأثیرپذیری‌های این اثر در بین آثار فرهیختگان دیگر کشورها به جستجو می‌پردازند و نهایتاً پس از یافتن سرنخ‌هایی وجوه مشابهات و اختلاف های آن را بیان می‌کنند. به عنوان نمونه *شاهنامه ی* فردوسی اثر بزرگ حماسی ایران، بل جهان که در حوزه ی ادبیات تطبیقی پیرامون آن کتاب ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌های فراوان نوشته شده و تأثیراتی که در ابعاد گوناگون *شاهنامه* بر آثار بزرگ و متوسّط جهان به صورت مستقیم یا غیرمستقیم گذاشته بحث و اظهار نظر می‌کنند و کتاب و مقاله می‌نویسند.

اقبال، بزرگ متفکّر پاکستان، بلکه شبه قارّه که یکی از ارکان چهارگانه ی ادب فارسی شبه قارّه — در کنار امیرخسرو، بیدل و غالب — از نظر شعر و فلسفه و جهان بینیِ خاص بویژه در حوزه ی ادبیات تطبیقی بسیار مورد توجّه بوده است. محقّقان فراوانی از دیدگاه‌های گوناگون درصدد مقایسه و تطبیق اندیشه، جهان‌بینی، فلسفه و بخصوص شعر او با دیگر متفکّران و شاعران صاحب ذوق ایران و برخی کشورهای جهان بوده‌اند که فهرست مقالات و آثار تطبیقی اقبال و دیگر کسانی که با او مقایسه

شده‌اند سیاهه‌ای بلند بالا است که فقط به عنوان نمونه به تعدادی از آنها در اینجا اشاره می‌شود:

۱- «*اقبال و بیدل* / ابواللیث صدّیقی (چاپ در *ماه نو*، استقلال نمبر، ۱۹۵۴).

۲- *اقبال و دانته* / الساندرو بائوزانی (چاپ در *ماه نو*، اکتبر ۱۹۵۱ م).

۳- اقبال و عراقی / *امتیاز علی عرشی* («نقوش»، *اقبال نمبر*، سپتامبر ۱۹۷۷).

۴- *اقبال و میلتون* / ایم اسلم (ساغر کراچی، *اقبال نمبر*، ۳۰ نوامبر ۱۹۰۶).

۵- *اقبال و حلاج* / بدر خواجه (*اقبال*، اکتبر ۱۹۶۲).

۶- *سیّد علی همدانی و اقبال* / بشیر احمددار (*اقبال ریویو*، ژوئیه ی ۱۹۷۱).

۷- *رومی و اقبال* / بشیر احمدمیان (*همایون*، فوریهٔ ۱۹۵۰).

۸- *اقبال و حافظ* / حامد حسن قادری (*خیابان*، پیشاور، اقبال نمبر).

۹- *اقبال و باباطاهر عریان* / عابد علی عابد سیّد (اقبال، ژوئنهٔ ۱۹۵۶).

۱۰- *اقبال و ابن عربی* / سیّد عبدالله (*نقوش*، سپتامبر ۱۹۷۷، اقبال نمبر).» (تونسوی، ۱۹۸۱، ص‌ص ۲۳۷- ۲۳۸).

که در این فهرست حدود هفتاد مقاله ی تحقیقی پیرامون اقبال و دیگران آمده است.

علاوه بر آن کتاب ها و مقاله‌های چندی صرفاً در ارتباط با اقبال و حافظ نگاشته شده که معروف‌ترین آنها کتاب *اقبال اورحافظ* (اقبال و حافظ) یوسف حسین خان است و دیگر آثار.

اقبال با این که زبان فارسی زبان مادری او نبوده ولیکن مانند غالب دهلوی سعی کرده بیشترین افکار و اندیشه‌های والای خود را به زبان فارسی بیان کند. از این رو بر خود فرض دانسته که دواوینِ اشعار و نوشته‌های متفکّران ایرانی را درکنار آثار شاعران و متفکّران غرب و شرق بخواند و از آنها بهره‌ها برد و خوشه‌ها چیند، بویژه شعر شاعران سبک‌های مختلف شعر فارسی از سبک خراسانی گرفته تا سبک عراقی و سبک

هندی، هم‌چنین شاعران بعد از آن تا عصر حیات خویش را مطالعه کند و از جنبه‌های گوناگونِ آنها در شعر خود استفاده برد.

از بررسی اشعار اقبال این نکته کاملاً برمی‌آید که گذشته از شاعران بسیار معروف و قلّه‌های شعری ایران به دیگر شاعران هم توجّه داشته است که اشاره‌ای مختصر بدان‌ها برای ورود به بحث اصلی لازم و ضرور می‌باشد.

با این که سبک اقبال رویهم رفته متمایل به سبک عراقی است ولی رنگ و صبغه ی سبک خراسانی و هندی را هم در شعر او به وفور می‌بینیم.

«اقبال در مثنوی «مسافر» در حین دیدار از مرقد سلطان محمود غزنوی و حکیم سنایی، به یاد فردوسی می‌افتد و چنین می‌سراید:

شهر غزنین یک بهشت رنگ و بو آب جوها نغمه خوان در کاخ و کو
نکته سنج طوس را دیدم به بزم لشکر محمود را دیدم به رزم

اقبال در مقاله‌ای به نام «زبان اردو در پنجاب» به شعر فردوسی استناد کرده است:

چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی خداوند امر و خداوند نهی

به هر حال مقام فردوسی در اشعار اقبال به خوبی حفظ شده است.» (مقدّم صفیاری، ۱۹۸۹: ۲۰۳).

اقبال در آثار خود از فرّخی و مرثیهٔ معروف او و شرح خرابه‌های شهر غزنین نیز یاد می‌کند:

خیزد از دل ناله‌ها بی‌اختیار آه، آن شهری که اینجا بود پار

منوچهری دامغانی نیز در اشعار اقبال جای مخصوص دارد. مسمّط «نوای وقت» اقبال در تقلید مسمّطات منوچهری سروده شده است و شعر «حضور رسالت» در *ارمغان حجاز* نیز با توجّه به شعر منوچهری گفته شده است:

منوچهری: الا یا خیمگی، خیمه فرو هِل
که پیش آهنگ بیرون شد ز منزل

اقبال: خـــرد از رانـــدن محمل فرو ماند

خیـــامِ خویش دادم در کفِ دل

سنایی غزنوی، پیشتاز مکتب عرفان اسلامی هم مورد توجّه ی اقبال بوده، بـه طـوری که وقتی اقبال مرقد او را زیارت می‌کند به شدّت متأثّر می‌شود. وی در مثنوی «مـسافر» احترام فراوانی برای سنایی قائل شده است. در بال جبرییل اقبال به استقبال ایـن قـصیدهٔ سنایی رفته است:

مکن در جسم و جان منزل که این دونست و آن والا

قـدم زیـــن هر دو بیرون نه، نه اینجا باش و نه آنجا

«خاقانی و انوری و نظامی گنجوی هر کدام از شاعرانی هستند که ردّ پایِ شـعر آنـان را در اشعار فارسی و اردوی اقبال می‌بینیم که آوردن ذکر نمونه‌هایی هر چند کوتاه ما را از بحث اصلی دور می‌کند.» (*همان*: ۲۰۳- ۲۰۵ به اختصار).

عطّار نیشابوری و ناصرخسرو هم جایگاه خاص خود در اشعار اقبال دارنـد. از ذکـر شاعرانی چون قطران تبریزی، عمر خیّام، خواجه عبدالله انصاری، مسعود سـعد سـلمان، باباطاهر عریان و برخی دیگر هم نمی‌توان گذشت، زیرا مضامین فراوانـی از شـعر ایـن شاعران در اشعار فارسی و اردوی اقبال مشاهده می‌شود.

توصیفات مولوی در اشعار و نوشته‌های اقبال فراوان به چشم می‌خـورد کـه در ایـن باره مقالات و کتاب ها و پایان‌نامه‌های فراوانی به زبان‌های گوناگون نوشته شده کـه بـه حقّ استاد محمّد اکرم شاه «اکرام» در کتاب اقبال در راه مولوی مطلب را تمام کرده‌اند و ما دیگر در این باره سخنی نمی‌گوییم، ولی باید یادآور شویم که «سبک عراقی شـیرین‌ترین سبک شعر فارسی می‌باشد که اقبال تحت تأثیر آن اسـت ... او در اغلـب اشـعار و مثنوی‌های عرفانی خویـش از این سبک پیروی کرده، که استادان بنام شعر فارسـی ماننـد جلال‌الدّین رومی، سعدی، حافظ، عراقی همدانی، امیرخسرو دهلوی، خواجوی کرمـانی و بسیاری دیگر پیرو این سبک بوده‌اند.

او از نظر معانی به رومی نزدیک است و از جنبه‌های صوری به خواجه حافظ:

مرشد رومی حکیم پاک زاد		سرِّ مرگ و زندگی بر من گشاد

در حقیقت می‌توان گفت اقبال تجلّی روح مولوی بود که در این عصر طلوع نمود و به جا است که او را رومی عصر بنامیم. (*همان*، ص ص ۲۰۸ – ۲۰۹ به اختصار).

درباره ی پیوند افکار اقبال با سعدی هم گفتنی‌ها بسیار است که خود نوشتن مقالتی دیگر را می‌طلبد امّا باید گفت سعدی و اقبال هر دو از حوادث تاریخی جامعه ی خود اثر پذیرفته‌اند.

«۱– تشابه زمانی: زمان سعدی عصری بود که سپاهیان وحشی مغول و تاتار به سرزمین علم و دانش‌پرور ایران حمله کرده و خانه‌ها را خراب و مدارس و مساجد را اصطبل اسبان خود ساخته بودند و کتابخانه‌ها را به آتش کشیدند، لذا سعدی شیرین سخن از روایح گل های رنگین شعر و با طراوت *گلستان* و *بوستان* خود جان‌های ایرانیان را معطّر ساخت و آلام روحی جامعه ی خود را تسکین بخشید.

علاّمه اقبال نیز در زمانی زندگی می‌کرد که استعمار انگلیس در شبه قارّه ی هندوستان، انسان را به یاد خراب کاری‌ها و ویرانه‌سازی‌های مغول و تاتار می‌انداخت، لذا اقبال با اشعار *پیام مشرق* که در جواب گوته شاعر آلمان می‌سراید، در عالم رؤیای شاعرانه به سعدی خطاب کرده و می‌گوید: ای سعدی، برادر شما در زندان غم اسیر و برای گل های شیراز بی‌قرار است.

۲– اقبال و سعدی هر دو علیهٔ تعصّبِ کورکورانه ی ملّی قیام کردند و مخالف با ناسیونالیسم (به معنی نژادپرستی) بودند. همیشه از آرمان‌های انسانی و جهانی دفاع می‌کردند. سعدی می‌گوید:

بنی آدم اعضای یک پیکرند		که در آفرینش ز یک گوهرند

اقبال می‌گوید:

من اوّل آدم بی‌رنگ و بویم		پس آنگه هندی و ایرانیم من

* *

قلب ما از هندوروم وشام نیست		مرز و بوم ما به جز اسلام نیست

* *

مسلـــم استی دل به اقلیمی مبند　　گم مشـــو انـدر جهان چون و چند

* *

می‌نگنجد مسلم انــدر مرز و بوم　　در دلِ او یـــاوه گـــردد شام و روم

* *

دل به دست آور که در پهنایِ دل　　مـــی‌شود گم این سرای آب و گلِ»
(شادروان، ۱۳۷۱: ۹۶- ۹۵).

امّا حافظ ستاره ی قَدَرِ اوّل آسـمان شـعر و ادب. شـاعری لـسان الغیـب و عـارفی بزرگ است که نه تنها در کشور خود، بلکه در اقصا نقاط جهان شهرت و معروفیت نزد خاص و عام دارد.

بزرگ و والا مرتبه شاعر آراسته به چندین هنر کـه نفـوذ معنـوی کـلام او دلِ هـر شاعر و ادیب شرق و غرب جهان را تسخیر کرده و آنان را وادار به تعظیم و تکـریم آن سخن گستر توانا و هنرمند والا مقام کرده است.

آری:

به شعر حافظ شیراز می‌رقصند و می‌نازند
سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی

یا به قول خود او:

فکند زمزمـه ی عشـق در حجـاز و عـراق
نــــوایِ بـانـگ غـزل‌های حافـظِ شیـراز

اگرچه این ابیات بیانگر شهرت و مقبولیّت او در عـصر و زمانـه ی او اسـت ولـیکن امروزه هم که حدود شش قرن از زمان این نابغه ی شـعر و ادب مـی‌گـذرد نـه تنهـا از شهرت و مقام او کاسته نشده بلکه روز به روز با کشف راز و رمز و دقایق ناب اشعار و محتوای گونه‌گـون و چنـد پهلـویِ شـعر او شـیفتگان و ارادتمنـدان او بیـشتر و بیـشتر می‌گردند. هنوز پیرامون شعر و سخن او تحقیق‌هـا صـورت مـی گیـرد و اشـعارش بـه

زبان‌های گوناگون جهان ترجمه و تفسیر می‌گردد. چرا که شعر حافظ همه بیت الغزل معرفت است. از این رو است که باید گفت:

آفرین بر نفس و لطف سخنش

علاقه به حافظ و شعرش از زمان خود حافظ شروع می‌شود. بررسی اجمالی دیوان‌های شاعران و عارفان و بزرگان سخن از دوره ی حیات او تا امروز بویژه در شبه قارّه ی وسیع هندوستان و آسیای صغیر و سرزمین‌های کشورهای شرقی نشان می‌دهد که کمتر شاعر و عارفی پیدا می‌شود که کلامش رنگ و طعم سخن حافظ را نداشته باشد، بالاخّص در شبه قارّه که علاوه بر ارادت خاص به این شاعر آسمانی، پادشاهان بسیاری را هم به خود جلب کرده و آنان را واداشته که به اقتفای شعر او شعر بسرایند و افتخارِ کمترین شاگردی او را داشته باشند. حتّی افرادی که چندان با زبان فارسی آشنایی نداشته پیشانی بر خاک آستانه ی حضرت حافظ سائیده او را تکریم و تعظیم کرده‌اند، از جمله پدر تاگور – شاعر، نویسنده، نمایشنامه‌نویس و فیلسوف بزرگ هندی که در زمان حیاتِ خود به شیراز آمده و بر سر تربت حافظ فال گرفته – به حافظِ حافظ شهرت دارد. کسی که دیوانِ حافظ را کاملاً از حفظ داشته و هر نیمه شب یا به هنگام سحر از خواب برمی‌خاسته و غزلی از حافظ را پایکوبان می‌خوانده و سپس سر به بالین می‌نهاده – قولی است که جملگان برآنند و در کتاب های بسیاری مسطور. یا خود رابیندرانات تاگور ارادت زیادی به مولانا و حافظ داشته که بدون اغراق باید گفت حدود شصت الی هفتاد درصد اشعار و برخی آثار داستانی او مضمون در شعر مولانا و حافظ دارد. (Sufism In India تألیف پرفسور امیرحسن عابدی)

بنابراین ارادتمندان حافظ در شبه قارّه بسیار زیاد است که اگر روزی زندگانی و آثار آنان جمع‌آوری شود رقمی بالغ بر دویست نفر را شامل می‌شود که یکی از بزرگترین آنان اقبال لاهوری است که در آثار شعری فارسی و اردوی خود بر و بوم سخنسرایان فارسی‌گوی ایران و هند را رُفته و از هر گلستان، گلی و از هر خرمن، خوشه‌ای چیده است.

اقبال شاعر ملّی و فیلسوف پاکستان از سرچشمه ی فناناپذیر حافظ الهام‌ها گرفته و در جویبار شعر خود آن را جاری ساخته تا آیندگان هم از آن بهره گیرند.

«علاّمه اقبال به روابط معنوی که با لسان‌الغیب دارد و الهامی که از آن شاعر آسمانی می‌گیرد چنین می‌نازد و می‌بالد:

تنم گلی ز خیابان جنّت کشمیر　　　دل از حریم حجاز و نوا ز شیراز است

اقبال بلبل نواگر پاکستان در دبستان عرفان مولوی قرآن پهلوی می‌خواند و به زبان لسان‌الغیب حدیث دل بیان می‌کند. از یارِ آشنا سخن آشنا شنید.

نوای شیرین و لحن داودی اقبال از همان سرزمین گل و بلبل است که آن را «خالِ رخ هفت کشور» می‌نامند.

شیراز و آب رکنی و آن باد خوش نسیم

عیبش مکن که خالِ رخ هفت کشور است»

(کاظمی، ۱۹۶۳: ۴۴).

«اقبال، واصف بی‌نظیر حافظ بوده است، به نظر وی، حافظ یکی از بزرگترین شعرای آسیا و یکی از بزرگترین شعرای جهان است. او ترجمه ی انگلیسی دیوان حافظ (مترجم کلارک) و ترجمه ی آلمانی شرح سودی بر حافظ و حیات حافظ (اردو) نوشتهٔ محمّد اسلم جیراجپوری را از نظر گذرانده بود. او از محتویات کتاب لطیفه ی غیبی نوشته ی میرزا محمّد دارابی، لطایف اشرفی در بیان طوایف صوفی و نفحات الانس جامی مربوط به حافظ آگاه بود. اقبال به این امور اشاره می‌نماید. او دلداده ی سمبولیزم شعر حافظ بوده و می‌فرماید که همین سمبولیزم روح و روان شاعری عالی است ...

اقبال در موارد مختلفِ آثار خود به نقل و تضمین و توصیف اشعار حافظ پرداخته، در بعضی موارد اشعار حافظ را چندین بار تضمین کرده است.» (ریاض، ۱۹۷۷ : ۷۵-۷۶ به اختصار).

تراکیب زیر از حافظِ رنگین نوا، علی‌الظاهر در اشعار اقبال مؤثّر واقع شده است: بیابان طلب، می باقی، لاله ی خونین کفن، عروس گل و لاله، قطره ی محال‌اندیش، و شیرینی ترکی و تازی.

حافظ: «در بیابان طلب گرچه ز هر سو خطری است

می‌رود حافظ بیدل، به تولّایی خوش

اقبال: هر چه باشد، خوب و زیبا و جمیل

در بیابان طلب ما را دلیل

حافظ: بده ساقی می باقی که در جنّت نخواهی یافت

کنار آب رکناباد و گلگشتِ مصلاّ را

یا: می باقی بده تا مست و خوشدل

به یاران برفشانم عمر باقی

اقبال: درین محفل که کارش بگذشت از باده و ساقی

ندیمی خود که در جامش فرو ریزم

می باقی

حافظ: عروس غنچه رسید از حرم به طالعِ سعد

بعینه دل و دین می برد وجه حسن

اقبال: حنا ز خون دلِ نوبهار می‌بندد

عروس لاله چه اندازه تشنهٔ رنگ است

حافظ: خیال حوصلهٔ بحر می‌پزد هیهات

چه‌هاست در سرِ این قطرهٔ محال‌اندیش

اقبال: ز خود گذشته‌ای ای قطرهٔ محال‌اندیش

شدن به بحروگهر برنخاستن ننگ است

حافظ: یکی است ترکی و تازی درین معامله حافظ
حدیث عشق بیان کن به هرزبان که تودانی
اقبال: ترکی است شیرین تازی هم شیرین
حرف محبّت، ترکی نه تازی»
(*همان*: ۷۷).

اقبال در برخی از اشعار اردو و فارسی خود بعضی از معانی اشعار حافظ را به اسلوب خود بیان کرده و نیز در چند شعر ترکیب بندها یا ترجیع‌بندها هم به استقبال حافظ شتافته است:

حافظ: «بیا تاگل برافشانیم، ومی درساغر اندازیم
فلک را سقف بشکافیم و طرح دیگر اندازیم
اقبال: بیا که تازه نوا می‌تراود از رگ ساز
مئی که شیشه گدازد به ساغر اندازیم
حافظ: درین چمن گل بی‌خار کس نچید، آری
چراغ مصطفوی با شرار بولهبی است
اقبال: نهال ترک ز برق فرنگ بارآورد
ظهور مصطفوی را بهانه بولهبی است»
(همان: ۷۸).

نتیجه

در تاریخ شعر و شاعری، همگان به شعری بیشتر نظر دوخته‌اند که لطافت و ظرافت بهتر و بیشتری در بیان داشته باشد و آن هم مسلّم جز مثنوی، غزل و دوبیتی نیست. اقبال با اینکه در تمام اقسام شعر فارسی سخن‌پرور و ادیب است. از جمله در سرودن قصیده، غزل، رباعی، دوبیتی، قصیده، مسمّط، ترکیب‌بند، مستزاد و مفردات شعر توانا است و از طرف دیگر در شعرش صاحب مکتب و اندیشه. اما او هم برای بیان مقاصد

عرفانی و ذوقی‌اش، مثنوی و غزل و دوبیتی را که از همه ی انواع شعر روان‌تر و شیرین‌تر و جذّاب‌تر است برگزیده و مخصوصاً به غزل توجّه ی ویژه‌ای دارد. کتاب های «پیام مشرق»، «زبور عجم» و «جاویدنامه» غزل‌های شیوای او را دربردارند. سبک غزلسرایی اقبال را به پیروی از شاعران پارسی‌گوی، سبک عراقی می‌نامیم.

همان طور که اشاره شد اکثر شاعران بویژه شاعران سبک عراقی بر اقبال تأثیر بیشتر و عمیق‌ترگذاشته‌اند ولی حافظ یک سروگردن بالاتر و مولوی نیز همین‌طور، شعر اقبال را در قالب غزل گسترده‌تر و عمیق‌تر کرده‌اند. گویی روح حافظ در روح و روان اقبال حلول کرده و دنیای ذهنی او را تسخیر کرده است.

از این رو است که «اقبال آن گاه که می‌خواست پیام مشرق را در جواب دیوان شرقی گوته شاعر بزرگ آلمانی بسراید، طریقی را پیش گرفت تا کلامش را مؤثّر و ثمربخش گرداند، آن طریق حافظ شیراز و غزلسرایی او بود. استعداد خداداد و قدرت خلاّقه و آگاهی او از غزلسرایی دست به دست هم دادند و غزل‌های شیرین و شیوای «جاویدنامه» و «پیام مشرق» و «زبورعجم» و «بال جبریل» را از اندیشه و بیان اقبال به وجود آوردند و حتّی در اشعار« ارمغان حجاز» و «ضرب کلیم» و« اسرار و رموز» نیز تأثیر حافظ دیده می‌شود. مثلاً این غزل حافظ شیرازبا مطلع:

خیز و در کاسه ی زر آب طربناک انداز ‌ ‌ ‌ پیشتر زانکه شود کاسهٔ سر خاک انداز
چون گل ازنکهت او جامه قبا کن حافظ ‌ ‌ ‌ وین قبا در رهِ آن قامت چالاک انداز

علاّمه اقبال به پیروی از حافظ چنین سروده است:

ساقیا بر جگرم شعله ی نمناک انداز ‌ ‌ ‌ دگرآشوب قیامت به کف خاک انداز
او به یک دانه ی گندم به زمینم انداخت ‌ ‌ ‌ توبه یک جرعهٔ می‌آن سوی افلاک‌انداز
عشق را بادهٔ مردافکن و پر زور بده ‌ ‌ ‌ لای این باده به پیمانهٔ ادراک انداز

اقبال شاید بیش از یک صد غزل حافظ را، با همان ردیف و قافیه و وزن جواب گفته است و یا تضمین کرده است مثلاً این بیت حافظ را با اندکی تغییر جواب گفته است:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیرِ ما
چیست یارانِ طریقت بعد ازاین تدبیرِ ما

علاّمه اقبال در *اسرار خودی* فرماید:

چیست یاران بعد از این تدبیرِ ما
رخ سوی میخانه دارد پیر ما

حافظ فرماید:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را
به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

اقبال در *ارمغان حجاز* پاسخ داده است:

به دست ما نه سمرقند و بخارایی است
دعا بگو ز فقیران به ترک شیرازی

حافظ فرماید:

سرم خوش است و به بانگ بلند می‌گویم
که من نسیمِ حیات از پیاله می‌جویم

اقبال در *پیام مشرق* جواب داده است:

به این بهانه در این بزم محرمی جویم
غزل سرایم و پیغام آشنا گویم»

(تسبیحی، ۱۳۵۵: ۳۳۳- ۳۳۶ به اختصار).

و نمونه‌های فراوان دیگر که ذکر آنها به درازا می‌کشد لذا به همین مقدار بسنده می‌گردد. امّا ذکر این نکته لازم است که تأثیر عمیق حافظ شیرازی در روح و اندیشه و سخن علاّمه اقبال لاهوری به آن اندازه است که علی رغم تحقیقات فراوان – بنابر حجم زیاد آثار درباره ی اقبال در اکادمی اقبال در لاهور به زبان‌های گوناگون – هنوز هم جای تحقیق و تفحّص بویژه در حوزه ی ادبیات تطبیقی پیرامون آثار او باز است.

منابع

۱- تسبیحی، محمّد حسین (۲۵۳۵/ ۱۳۵۵)**فارسی پاکستانی و مطالب پاکستان-شناسی**، ج ۲، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

۲- تونسوی، طاهر (۱۹۸۱) **اقبال اور مشاهیر**، دهلی: مکتبهٔ نعیمیه.

۳- ریاض، محمّد (۱۹۷۷) **اقبال لاهوری و دیگر شعرای فارسی‌گوی**، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

۴- شادروان، حسن، (۱۳۷۱) اقبال‌شناسی، با مقدّمه ی محمّد محیط طباطبایی، تهران: معاونت پژوهشی سازمان تبلیغات اسلامی.

۵- کاظمی، حسنین (۱۹۶۳) «هرگز نمیرد آنکه ...»، *هلال*، ج ۱۱، ش ۲، ش مسلسل ۴۴.

۶- کفافی، عبدالسلام (۱۳۸۵) **ادبیات تطبیقی شرقی – اسلامی**، ترجمه تحقیق و تحشیهٔ زهرا خسروی ومکانی، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

۷- مقدّم صفیاری، شهین (۱۹۸۹) **نگاهی به اقبال**، لاهور: اقبال اکادمی پاکستان.

۸- یوست، فرانسوا (۱۳۸۷) «**فلسفه و نظریه‌ای جدید در ادبیات**»، ترجمه ی علیرضا انوشیروانی، فصلنامهٔ ادبیات تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت، س ۲، ش ۸ (زمستان).

صغری رحیمی غیاثی
لیلا خواجویی نژاد
دانشجویان کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه سیستان و بلوچستان

بررسی موسیقی دفتر زبور عجم اقبال لاهوری

چکیده

شعر موسیقی کلمه ها و لفظ هاست که با هم پیوند جدایی نا پذیری یافته اند. موسیقی را می توان راهی برای انتقال عواطف و احساسات به شمار آورد. یکی از راه های ماندگاری آثار بزرگانی چون فردوسی، سعدی، مولوی و حافظ بهره مندی شعر آنها از موسیقی جذاب و دلنشین می باشد؛ اقبال لاهوری نیز به موسیقی در شعر توجه خاصی ابراز داشته است؛ خصوصاً در زبور عجم که تکامل شاعری اوست.

در این پژوهش سعی بر آن است تا موسیقی که از مهمترین عناصر شعر فارسی است را در دفتر زبور عجم مورد بررسی قرار دهیم تا چگونگی کاربرد موسیقی و میزان استفاده از عناصر تأثیرگذار بر موسیقی را در غزلیات اقبال دریابیم.

واژگان کلیدی: موسیقی شعر، زبور عجم، اقبال لاهوری.

مقدمه

علامه محمد اقبال لاهوری شاعر و متفکرمسلمان شبه قاره هند، درشهر« سیالکوت » پنجاب به دنیا آمد. جاوید اقبال فرزند علامه اقبال تاریخ تولد او را سال ۱۸۷۷ م.

دانسته است. اقبال در سال ۱۹۲۷ م. زبور عجم را که یکی از بهترین مجموعه های بزرگ شعری اوست به چاپ می رساند این مجموعه دارای حدود ۱۳۰ غزل است که حاوی نکته های بدیع و عرفانی است و در بر گیرنده ی طغیان خشم اقبال از استعمارگران که اندیشه ای جز تاراج و ویرانی ندارند است.

او در غزلسرایی بیشتر به حافظ و غزل های او توجه داشته واگر خواسته باشیم سبک اقبال را که سبک مخصوص به اوست به یکی از سبک های شعر فارسی، نزدیک بدانیم می توان آن را به سبک عراقی، نزدیکتر دانست.

یکی از عواملی که باعث شعریت شعر می شود و عاطفه و احساس را در شعر ایجاد می کند موسیقی است. « پیوند شعر با موسیقی مثل پیوند شعر با خیال و تصویرهای شعری به حدی است که گاهی جانشین عنصر خیال در شعر شده و شعر را با توجه به آن تعریف کرده اند. » (پور نامداریان ، ۱۳۷۴ : ۶۰)

عناصر متفاوتی در ایجاد موسیقی شعر دخالت دارند که شاعران به گونه های مختلف از این عناصر برای تأثیر شعر خود بهره برده اند؛ این عناصر عبارتند از :

۱- موسیقی بیرونی که وزن شعر را در بر می گیرد و تأثیر وزن را در موسیقی شعر بیان می کند.

۲- موسیقی کناری که شامل ردیف و قافیه می باشد و نقشی را که ردیف و قافیه در تکمیل موسیقی شعر دارند ذکر می کند.

۳- موسیقی درونی یا صنایعی که اساس آنها بر پایه تکرار است که این صنایع شامل: جناس، ردالقافیه، تکرار کلمه، واج آرایی و ... می شود.

۴- موسیقی معنوی شامل عناصر پنهانی و معنوی یک اثر می باشد از جمله: تضاد، پارادوکس، مراعات النظیر و تلمیح.

در این پژوهش سعی برآن است تا به بررسی موسیقی و عناصر آن در غزلیات زبور عجم پرداخته تا به میزان استفاده ی اقبال از عناصر موسیقی ساز پی ببریم.

موسیقی بیرونی

در مورد وزن تعریف های زیادی شده است، اما بهترین تعریفی که جامع و کامل به نظر می رسد تعریفی است که دکتر خانلری در کتاب وزن شعر خود ارایه داده است او می گوید: « وزن نوعی تناسب است؛ تناسب کیفیتی است حاصل از ادراک وحدتی در میان اجزای متعدد. تناسب اگر در مکان واقع شد آن را قرینه می خوانند و اگر در زمان واقع شد وزن خوانند.» (خانلری: ۱۳۳۷، ۱۰).

از خصوصیات شعر سنتی، وزن، نظم و تساوی هجاها در هر مصراع شعر، متغیر نبودن وزن با تغییر حالات عاطفی شاعر و به حساب آمدن یک بیت به عنوان واحد وزن می باشدکه شعر زبور عجم از این ویژگی ها برخوردار است و آن را می توان از نظر وزن شعری، شعری جامع و سنتی به حساب آورد. وزن را باید یکی از عوامل جذب و نیروی اصلی شعر به حساب آوریم،« بنابراین می توان گفت کاربردهای عینی وزن عبارتند از: ۱- جذب۲- لذت ۳- القای عاطفه.» (ابومحبوب، ۱۳۸۰: ۲۰۳)

اقبال در غزلیات زبور عجم خود از وزن های متنوعی استفاده کرده است بیشتر بهره ی او به ترتیب از بحرهای هزج ، مضارع و بحر رمل است.

از میان بحرهای هزج بیشترین بهره اواز بحر هزج سالم است (مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن)، ازبین بحرهای رمل بیشترین استفاده او از بحر رمل مثمن محذوف است (فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن) همچنین از میان بحرهای مضارع، بحر مضارع مقبوض مخبون اصلم (مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لن) بیشترین کاربرد را داشته است.

ازبررسی ۱۳۰ غزل زبور این نتیجه به دست می آید:

۲۳ غزل(مفاعیلن چهار بار) هفده غزل (مفاعلن فعلاتن مفاعلن فع لن)، دوازده غزل (فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن)، یازده غزل (مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن)،

ده غزل(فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فع لن)، نه غزل (مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن)، نه غزل(فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن)؛ نه غزل (فعلات فاعلاتن فعلات فاعلاتن)، هشت غزل (مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن)، هفت غزل (مفعول فاعلات مفاعیل

فاعلن)، چهار غزل(مستفعلن فع مستفعلن فع)، دو غزل (مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن)، دو غزل (مفاعیلن مفاعیلن فعولن)، یک غزل (فعولن فعولن فعولن فعل)، یک غزل (مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن)، یک غزل (فعلاتن چهار بار)، یک غزل (مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن)، یک غزل (مفعول مفاعلن فعولن).

شفیعی کدکنی وزن را از دو جهت بررسی می کند: ۱- اوزان خیزابی و جویباری ۲- اوزان شفاف و کدر

وزن های خیزابی « وزن های تند و متحرکی هستند که اغلب نظام ایقاعی افاعیل عروضی در آنها به گونه ای است که در مقاطع خاصی نوعی نیاز به تکرار در ذهن شنونده ایجاد می کند و غالباً از رکن های سالم و یا سالم و مزاحفی تشکیل شده است که حالت « ترجیع» و « دور» در آنها محسوس است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳: ۳۹۳)

او اوزان جویباری را این گونه تعریف می کند: « اوزان جویباری، از تکرار ایقاعی خاصی حاصل می شود که با همه ی زلالی و زیبایی و مطبوع بودن ، شوق به تکرار در ساختمان آنها احساس نمی شود و ساختار عروضی افاعیل نیز در آنها به گونه ای است که رکن های عروضی در آنها تکرار نمی شود.» (همان: ۳۹۵).

با توجه به این تعریف می توان گفت که وزن های غزلیات زبور عجم وزن هایی جویباری است که تکرار در آنها محسوس نمی باشد و چون رودی روان و جاری است. همانطور که گفتیم تقسیم بندی دیگر شفیعی اوزان کدر و شفاف است اوزان شفاف را اوزانی می داند که با یک بار خواندن ادراک می شوند ولی اوزان کدر در همان وهله ی اول به گوش شنونده آشنا به نظر نمی رسد. با توجه به این تعاریف می توان اوزان غزلیات زبورعجم را اوزان شفافی نامید که به راحتی قابل تشخیص اند؛ بنابراین تمایل او به حافظ بیشتر تصدیق می شود، زیرا غزلیات حافظ نیز غزلیاتی با اوزان جویباری و شفاف است.

موسیقی کناری

موسیقی کناری همان قافیه و ردیف است که در آخر و وسط مصراع ها و ابیات می آید. این دو عنصر نیز بخشی از موسیقی شعر را تشکیل می دهند و از عوامل ارتقای موسیقی به حساب می آیند.

قافیه

در مورد قافیه تعاریف زیادی شده است اما صاحب المعجم می گوید :« قافیه بعضی از کلمه آخرین بیت باش به شرط آنکه کلمه به عینها در ابیات دیگر متکرر نشود اگر متکرر شود ردیف خوانند » (رازی، ۱۳۳۸: ۲۰۲).

قافیه در شعر نقش بسیارمهمی دارد از جمله نقش های آن ، تأثیر در موسیقی شعر است. قافیه « در حقیقت به منزله دستگاه مولد صوتی است زیرا اگر دو غزل یا دو قصیده را که در یک وزن ویک موضوع اما با دو قافیه مختلف سروده شده است با یکدیگر بخوانیم تأثیر از اختلاف قافیه هاست که از نظر موسیقایی هر کلام آهنگ مخصوص به خود را دارد » (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳: ۶۳).

با بررسی غزل های زبور عجم به این نتیجه رسیدیم که قافیه در آنها به صورت ساده و زیبا و بدون عیوب قافیه آمده است و شاعر به اعنات و لزوم مالا یلزم توجهی نداشته و قافیه را خیلی ساده ذکر کرده، اما در بعضی از غزل ها دو یا سه بار تکرار شده که این موارد اندک است و در برخی دیگر شاعر برای تأثیر موسیقایی بیشتر قافیه را به صورت ردالقافیه آورده است.

ردیف

درمورد ردیف نیز مانند قافیه تعریف های متعددی وجود دارد؛ مثلاً در فرهنگ اصطلاحات ادبی« سیما داد » آمده است : « ردیف در سنت نظام فارسی یک یا چند کلمه جدا از قافیه است که در همه ی بیت ها عیناً تکرار شود و شعر در معنی و وزن به آن احتیاج داشته باشد» (داد، ۱۸۳:۲۳۵).

با بررسی غزلیات زبور عجم حدود ۷۳ درصد از این غزلیات دارای ردیف می باشد که موسیقی قافیه را تکمیل کرده است و حدود ۲۷ درصد از غزلیات ردیف ندارد؛ ردیف در شعر او اکثراً از نوع فعلی است. ازمیان غزلیاتی که دارای ردیف اند ۷۹ درصد ردیف فعلی، ۱۳ درصد ردیف به صورت ضمیر، ۲/۵ درصد قید، ۴/۵ درصد ردیف به شکل حرف و یک درصد ردیف ها اسم می باشد.

استفاده ی اقبال از فعل به عنوان ردیف به غزل های او نوعی حرکت و پویایی بخشیده است و تقریباً می توان بیان کرد که هر کجا ردیف هایی غیر از فعل وجود دارد او قافیه را به صورت فعل می آورد تا پویایی شعر را حفظ کند بنابراین می توان نتیجه گرفت که بیشتر اهل تجربه، رفتار و حرکت است و «اقبال با شور و شعف حالت درونی خود را مجسم می کند و خواننده یاشنونده را به متعالی ساختن « خو» و سوق دادن امید و آرزوهایش به وجود کامیابی و « خودیابی» تشویق می کند. » (حکیمی، ۱۳۸۱: ۷۶)

موسیقی درونی

موسیقی درونی شعر از رهگذر صنایع بدیعی لفظی در شعر حاصل می شود که شاعر هنرمند در این قسمت موسیقی با طبع سلیم خود هنرنمایی می کند و واژگانی را درون مصراع ها و ابیاتش به کار می برد که ممکن است هیچ شاعر دیگر بدین گونه نتواند به کار برد .

تکرار مهمترین عامل موسیقی ساز است و میزان بهره مندی از موسیقی بسته به میزان تکراری است که به صورت های مختلف در آن انجام می شود. صنایعی که موسیقی درونی ایجاد می کند دارای نوعی تکرار هستند در غزلیات زبور عجم با صنایعی روبرو می شویم که که به نوعی مبنای آنها بر تکرار است که عبارتند از:

۱- جناس ۲- رد القافیه ۳- واج آرایی ۴- تکرار واژه ۵- هم آغازی ۶- سجع

جناس

تجنیس یا همجنس سازی یکی از روش هایی است که باعث افزایش موسیقی کلام وایجاد هماهنگی می شود. « زیبایی های جناس و جنبه های هنری آن ناشی از چند چیز است : ۱- تداعی معانی، دریافت همگونی میان دو واژه ی، موسیقی گوش نواز ایجاد می کند. ۲- کشف ابهام انگیز میان دو واژه متجانس، که در عین یکی بودن ، متفاوت هستند؛ یعنی وحدت لفظی و تفاوت معنایی (کثرت در عین وحدت) شادی آور است. ۳- غرابت واژه های متجانس، ناشی از وحدت وجود (وحدت در عین کثرت) سبب برجستگی لفظی و حتی معانی آنها می شود» (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۹ : ۳۱ -۳۰).

از جمله جناس هایی که در دفتر زبور عجم به کار رفته عبارتند از :

ای که زمن فزوده ای گرمی‌آه و ناله را زنده کند صدای من خاک هزارساله را
(اقبال، ۱۳۷۰ : ۱۱۷)

زاده ی باغ و راغ را از نفسم طراوتی درچمن توزیستم با گل وخار این چنین
(همان : ۱۲۱)

از جهانی که در او کاشته را می دروند نورونارش همه ازسبحه و زنارمن است
(همان : ۱۲۰)

گله هاداشتم ازدل به‌زبانم نرسید مهروبی مهری وعیاری وياری ازتوست
(همان : ۱۲۵)

ازل تـــاب و تـــــب پیشیـــنه مـــن
ابـــد از ذوق و شـــــــوق انتـــــظارم
(همان : ۱۲۷)

مـــا افتنده تـــر از پرتو ماه آمده ایم
کس‌چه داند که‌چه سان‌این‌همه‌راه‌آمده ایم
(همان : ۱۳۳)

اقبال قبا پوشد در کار جهان کوشد
دریاب که درویشی با دلق و کلاهی نیست
(همان : ۱۴۸)

روزگار ازهای و هوی میکشان بیگانه ای
باده در میناش بود و باده پیمایی نداشت
(همان : ۱۵۷)

رد القافیه

جلال همایی ردالقافیه را این گونه تعریف می کند : « آنست کـه قافیـه مـصراع اول مطلع قصیده یا غزل را، در آخر بیت دوم تکرار کنند، به طوری که موجب حـسن کـلام باشد» (همایی، ۱۳۵۴ : ۷۲).

غـزل سرای و نواهای رفته باز آور — به این فسرده دلان حرف دل نواز آور
کنشت و کعبه و بتخانه و کلیسا را — هـــزار فتنـــه از آن چشم نیم باز آور
(اقبال، ۱۳۷۰: ۱۱۷)

دگر زساده دلی های یار نتوان گفت — نشسته بر سر بالین من ز درمان گفت
زبان اگر چه دلیر است و مدعا شیرین
سخن زعشق چه گویم جز اینکه نتوان گفت
(همان : ۱۳۵)

دودسته تیغم وگردون برهنه ساخت مرا فسان کشید وبروی زمانه آخت مرا
من آن جهان خیالم که فطرت ازلی جهان بلبل و گل را شکست وساخت مرا
(همان: ۱۵۳)

بهار آمد نگه می غلطد اندر آتش لاله هزاران ناله خیزد از دل پر کاله پر کاله
فشان یک جرعه بر خاک چمن از باده ی لعلی که ازبیم خزان بیگانه روید نرگس ولاله
(همان : ۱۵۶)

واج آرایی

این صنعت به خاطر هماهنگی که در واج ها دارد نوعی تناسب و موسیقی در شعر ایجاد می کند.

آن کس که سه سر دارد سودای جهانگیری
تسکین جنونش کن با نشتر چنگیزی
(همان: ۱۱۸)

گر چه صد گونه به صد سوز مرا سوخته اند
ای خوشا لذت آن سوز که همسازی هست
(همان: ۱۲۰)

چه ملایی چه درویشی چه سلطانی چه دریابی
فروغ کار می جوید به سالوسی و زراقی
(همان: ۱۲۴)

گله ها داشتم از دل به زبانم نرسید
مهر و بی مهری و عیاری و یاری از توست
(همان: ۱۲۵)

نور تو وانمود سپید و سیاه را
دریا و کوه و دشت و در و مهر و ماه را
(همان: ۱۲۹)

غلام زنـــــده دلانم که عاشـــق سره اند

نـــه خانقاه نشینان که دل بـــه کـس ندهند

(همان: ۱۳۵)

نقش پرداز جهان چون به جنونم نگریست

گفـــت ویرانه به ســـودای تو تنگ است هنوز

(همان: ۱۳۶)

سنگ می باش و در این کارگه شیشه گذر

وای سنگـــی که صـــنم گشت و به مینا نرسید

(همان: ۱۴۳)

دل بیـــدار ندادند بـــه دانـای فـــرنگ

ایـن قدر هســـت که چشم نگـــران است هنوز

(همان: ۱۴۳)

در خاکـــــدان ما گوهر زندگی گم است

این گوهـــری که گم شده مـــاییم یا که اوست

(همان: ۱۴۵)

زمانـــی رم کنند از من زمانی با من آمیزند

در این صحـــرا نمی دانند صیادم که نخجیرم

(همان: ۱۴۷)

تکرار کلمه

درون سینـــــه ی ما سوز آرزو ز کجاست

سبو ز ماست ولی باده در سبو زکجاست

(همان: ۱۱۷)

چه عجب اگر دو سلطان به ولایتی نگنجد
عجب اینکه می نگنجد به دو عالمی فقیری
(همان: ۱۱۸)

گرچه صد گونه به صدسوز مراسوخته اند
ای خوشا لذت آن سوز که هم سازی هست
(همان: ۱۲۰)

در جـــــوی روان ما بی منـــــت طوفانی
یک مـــــوج اگر خیزد آن موج ز جیحون به
(همان: ۱۲۲)

حیات چیسـت جهان را اسیـــر جان کردن
توخـــــــود اسیر جهانی کجـــا توانی کرد
(همان: ۱۳۴)

زمانی رم کنند از من زمـانی با من آمیزند
در این صحرا نمی دانند صیادم که نخچیرم
(همان: ۱۳۷)

هم آغازی

یکی از روش های تولید موسیقی در شعر عبارت است از اینکه کلماتی در کنـار هـم با یک واج آغاز شوند که در شعر سنتی از این شگرد زیاد استفاده شده است. اقبـال نیـز در غزلیات خود این روش را زیاد به کار برده است.

کنشـــــت و کعبه و بتخانه و کلیسا را
هـــــزار فتنه از آن چـــــشم نیم باز آور
(همان: ۱۱۷)

غنچه ی دل گرفته را از نفسم گره گشای
تازه کن از نسیم من داغ درون لاله را
(همان: ۱۱۷)

می گذرد خیال من از مه و مهر و مشتری
توبه کمین چه خفته ای صیدکن این غزاله را
(همان: ۱۱۷)

من بنده ی بی قیدم شاید که گریزم باز
این طره ی پیچان را در گردنم آویزی
(همان: ۱۱۸)

تب و تاب فطرت ما زنیازمندی ما
تو خدای بی نیازی نرسی به سوزو سازم
(همان : ۱۱۸)

به بالینم بیا یکدم نشین از درد مهجوری
تهی پیمانه ی بزم تو را پیمانه لبریز است
(همان: ۱۱۹)

باد بهار را بگو پی به خیال من برد
وادی ودشت را دهدنقش ونگار این چنین
(همان : ۱۲۱)

جهانی از خس و خاشاک در میان انداخت
شراره ی دلکی داد و آزمود مرا
(همان : ۱۲۱)

یمی است شبنم ما کهکشان کناره اوست
بیک شکستن موج از کناره می گذرد
(همان :۱۲۲)

هم به هوای جلـــوه ای پاره کنم حجاب را

هـــــم به نگاه نارسا پرده کشم به روی تو

(همان:۱۲۳)

مکدر کرد مغرب چشمه‌های علم و عرفان را

جهان را تیره تر سازد چه مشایی چه اشراقی

(همان: ۱۲۴)

دل بی قید من با نور ایمان کافـــری کـــرده

حـــرم را سجده آورده بتان را چاکری کرده

(همان: ۱۲۵)

از تـــو درون سینـــه ام بـــــرق تجلیی که من

بـــا مـــه و مهـــــر داده ام تلخی انتظار را

(همان: ۱۳۱)

مقـــدر اســـــت کـــــه مسجود مهر و مه باشی

ولی هـــــنوز ندانی چـــــها توانی کـــــرد

(همان: ۱۳۴)

بـــــآن دلـــــی کــــه برنگ آشنا و بیرنگ است

عیـــــار مسجـــــد و میخـــانه و صنم کده اند

(همان: ۱۳۶)

نــــه یـــابی در جهان یاری که داند دلنوازی را

بخـــود گم شو نگه دار آبروی عشق بازی را

(همان: ۱۴۸)

در کــــــارگـــــاه گیتـــی نقش نـــوی نبینـــم

شـــــاید کـــــه نقش دیگر اندر عدم نمانده

(همان: ۱۵۸)

سجع

یکی دیگر از صنایعی که به موسیقی شعر کمک می کند سجع است. « سجع آن است که کلمات آخر قرینه ها،در وزن یا حرف روی یا هر دو موافق باشند و گاهی شعر را نیز مسجع می گویند و آن در صورتی است که مصراع های ابیات از قرینه مسجع تشکیل شده باشند» (همایی، ۱۳۵۴: ۴۱ -۴۳).

مغرب زتو بیگانه مشــــرق هــمه افسانه
وقت است که در عـــالم نقش دگر انگیزیم
(اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۱۱۸)

تو به جـــــلوه در نقابی که نگاه برنتابی
مــه مــن اگر نــــنالم تو بگو دگر چه چاره
(همان: ۱۱۹)

چه شــــود اگر خرامی به سرای کاروانی
کـــه متاع ناروانـــش دلکی است پاره پاره
(همان: ۱۱۹)

گهی با حق درآمیزد گهی با حق درآویزد
زمانی حیـــدری کرده زمانی خیبری کرده
(همان: ۱۲۵)

تو به درد من رسیدی به ضمیرم آرمــیدی
زنگاه من رمـــیدی به چنیـن گران رکابی
(همان: ۱۲۸)

فـــریاد بی ســـوز فریاد بـــی سوز
بـــانــــگ هـــــزاران در شاخساران
(همان: ۱۳۱)

زجـــوی کهکشان بگذر ز نیل آسمان بگذر
زمنزل دل بمیرد گرچه باشـــد منزل ماهی
(همان: ۱۴۷)

پس ازمن شعرمن‌خوانند ودریابندومی‌گویند
جهانی را دگرگون کرد یک مرد خودآگاهی
(همان:۱۴۷)

دانـــش مغـــربیان فلـسفه مشـرقیان
همه بتخانه و در طوف بتان چیزی نیست
(همان: ۱۵۲)

موسیقی معنوی

« همه ی ارتباط های پنهانی عناصر یک بیت یایک مصراع و از سوی دیگر همه ی عناصر معنوی یک واحد هنری (مثلاً یک غزل یا یک قصیده و یا یـک منظومـه، خـواه کلاسیک و خواه مدرن) اجزای موسیقی معنوی آن اثرند»(شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳ :۳۹۲).
از مهم ترین صنایع معنوی که باعث ایجاد موسیقی در شعر اقبال شده است عبارتنـد از:

۱- تضاد ۲- طباق یا پارادوکس ۳- مراعات نظیر ۴- تلمیح

تضاد

در غزلیات زبور عجم تعداد تضادها بسیار زیاد است تعـدادی از آنهـا را بعنـوان نمونه ذکر می کنیم:

غنچه دل گرفته را از نفسم گره گشای
تازه کن از نسیـــــم من داغ درون لاله را
(اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۱۱۷)

خواجه‌ی‌من نگاه دارآبروی‌گدای خویش

آنکه زجــوی دیگران پر نکند پیاله را

(همان: ۱۱۷)

تب و تــاب فطـــرت ما زنیازمندی مـا

تو خدای بی نیازی نرسی به سوز و سازم

(همان: ۱۱۸)

به ضمیرم آنچنان کن که زشعله ی نوایی

دل خاکیـــان فروزم دل نـــوریان گدازم

(همان: ۱۱۸)

بکسی عیان نکردم زکسی نهان نکـــردم

غزل آنچـنان ســـرودم که برون فتاد رازم

(همان: ۱۱۸)

ندارد عشق سامانی ولیکـن تیشه ای دارد

خراشدسینه کهساروپاک ازخون پرویز است

(همان: ۱۱۹)

به بالینم بیا یک دم نشین کز درد مهجوری

تهـــی پیمانه بــزم تو را پیمانه لبریز است

(همان: ۱۱۹)

آنچـــه از کـــار فـــروبستـــه گره بگشاید

هســت ودر حوصله ی زمزمه پردازی است

(همان: ۱۲۰)

مـــرده خاکیم و سزاوار دل زنده شدیم

این دل زنده و ما کار خـــداسازی هســـت

(همان: ۱۲۰)

شعله ی سینه ی من خانه فروزیست ولی

شعله ای است که هم خانه بر اندازی هست

(همان:۱۲۰)

زاده ی بـــاغ و راغ را از نفســم طراوتی

در چمن تو زیستـــم با گل و خار این چنین

(همان :۱۲۱)

کسی کو زهرشیرین می خوردازجام زرینی

مـــی تلخ از سفال من کجا گیرد به تریاقی

(همان: ۱۲۴)

بـــه جانم آرزو هـــا بود و نابود شرر دارد

شبـــم را کوکبـــــی از آرزوی دلنشینی ده

(همان : ۱۲۴)

آن که‌شب‌خون به دل‌ودیده ی‌دانایان ریخت

پیش نادان ســــــپر انداختنـــش را نگرید

(همان: ۱۲۶)

ازل تاب و تــــب پــیشیـــنه ی مـــــن

ابــــد از ذوق و شــــــوق انتـــظارم

(همان: ۱۲۷)

بده آن دل بده آن دل که گیتی را فــــراگیـــرد

بگیراین دل بگیراین‌دل‌که‌دربند کم و بیش است

(همان: ۱۲۹)

نه از خرابه ی ما کــــس خراج می خواهد

فقـــیر راه نشینیــــــم و شهـریار خودیم

(همان: ۱۳۲)

عشق مانند متـــــاعی است به بازار حیات
گاه ارزان بفـــــروشند گـــــران نیز کنند
(همان: ۱۳۷)

بـــه یک نـــورد فـــرو پیـــچ روزگاران را
زدیـــــر و زود گذشـتی دگر زمانه کجاست
(همان:۱۳۹)

نظام تـــازه بـــه چرخ دو رنگ می بخشند
ستـــــاره های کهـــن را ستاره بر دوشند
(همان: ۱۵۳)

بـــه بلنـــد و پست عـــالم تپش حیات پیدا
چه دمن چه تل چه صحرا رم این غزاله دیدم
(همان:۱۵۶)

پارادوکس

از جمله صنایعی است که به تأثیر موسیقایی اشعار اقبال افزوده است. پارادوکس نیز چون تضاد دارای نوعی تناسب است که با خوانـدن آن موسـیقی معنـایی را در ذهن ایجاد می کند.

ســـازی اگر حریف یـــم بیکـــران مرا
بــــا اضطـــراب موج سکون گهر بده
(همان: ۱۱۶)

من بنده ی بیقیدم شایـــد که گریزم باز
ایــــن طره ی پیچان را در گردنم آویزی
(همان: ۱۱۸)

به هوای زخمه ی توهمه ناله ی خموشم

تو به این گمان که شاید ز نوا فتاده سازم

(همان: ۱۱۹)

کسی‌کوزهر شیرین‌می‌خورد ازجام زرینی

می تلخ از سفال من کجا گیرد به تریاقی

(همان: ۱۲۴)

ساقیا بر جگــرم شعله نمنـــــاک انداز

دگـــــر آشوب قیامت به کف خاک انداز

(همان: ۱۲۴)

برون زانجــــــمنی در میـــــان انجمنی

بـــه خلوت اند ولی آنچنان که با همه اند

(همان:۱۳۶)

توچشم بستی و گفتی که این جهان خوابست

گشای چشم که‌این خواب،خواب بیداریست

(همان:۱۳۸)

من بنده ی آزادم عشـــــق است امام من

عشق اســـــت امام من عقل است غلام من

(همان: ۱۵۸)

مراعات نظیر

کاربرد این صنعت در شعر اقبال بسیار زیاد است که بـه عنـوان نمونـه چنـدین بیت را ذکر می کنیم:

سلیم مـــرا بجـــوی تنک مـــایه ای مپیچ

جولانـــــگهی به وادی و کــــوه کمر بده

(همان: ۱۱۶)

کنشت و کعبـــه و بتخــــانـــه و کلیسا را
هزار فتنـــه از آن چشـــــــم نیم باز آور
(همان: ۱۱۷)

ریگ عـــراق منتظـــر کشت حجاز تشنه کام
خـــون حسین بـاز ده کوفه و شام خویش را
(همان: ۱۱۸)

نکشـــد سفینـــه کس بـــه یمی بلند موجی
خطـــــــری که عشق بینـــد به سلامت کناره
(همان: ۱۲۰)

از چمن تـــو رسته ام قطره ی شبنمی ببخش
خاطر غـــنچه وا شـــود کم نشود زجوی تو
(همان: ۱۲۳)

ای کـــه آســـوده نشینی لب ساحل برخیز
که تو را کـــار به گرداب و نهنگ است هنوز
(همان: ۱۳۶)

هـــر چـــه از محکـم و پاینده شناسی گذرد
کوه و صحـرا و بر و بحر وکران چیزی نیست
(همان: ۱۵۲)

چـــون پـر کـــاه کـــه در رهگذر باد افتاد
رفـــــت اسکنـــدر و دارا قبـاد و خسرو
(همان: ۱۵۵)

تلمیح

بیشترین تلمیحاتی که در شعر اقبال وجود دارد مربوط بـه پیـامبران و خـسروان است. که در زیر چند مورد را به عنوان نمونه ذکر می کنیم:

آن کس کـه بــه سر دارد سودای جهانگیری
تسکیـن جنونـــــش کن با نشـــتر چنگیزی
(همان: ۱۱۸)

نــدارد عشــق ســامــانی ولیکن تیشه ای دارد
خراشد سینه ی کهسار وپاک ازخون پرویز است
(همان: ۱۱۹)

آن فقر کـــه بــی تیغی صــد کشور دل گیرد
از شـــوکت دارا به از فـــر فریـــدون به
(همان: ۱۲۲)

او بـــه یک دانــه گنــدم بــه زمینم انداخت
تو به یــک جرعــه ی آب آنسوی افلاک انداز
(همان: ۱۲۴)

بــه این بیرنگی جوهر ازو نیرنگ می ریــزد
کلیمی بین که هم پیغمبری هم ساحری‌کرده
(همان: ۱۲۵)

آنکه یک دست بــرد مــلک سلیمــانی چند
بـــا فقیـران دو جهـــان باختنش را نگرید
(همان: ۱۲۶)

بــرخیـــز کــه آدم را هنـــگام نمود آمد
ایـــن مشـت غباری را انجم به سجود آمد
(همان: ۱۳۴)

مـــن بـــه سیمـــای غلامان فرسلطان دیدم
شعـــله ی محمــود از خاک ایاز آید برون
(همان: ۱۳۷)

ره و رسم فرمانـــــروایان شنـــاســم

خـران بر ســر بام و یوســف به چاهی

(همان: ۱۳۸)

نتیجه

غزلیات اقبال در زبور عجم دارای وزن های متنوعی است که بر اسـاس تقـسیم بندی شفیعی کدکنی اوزانی جویباری و شفاف دارد که بـه راحتـی قابـل درک مـی باشد.

از لحاظ موسیقی کناری اکثر غزلیات او دارای ردیف هستند و ردیـف هـای آن بیشتر به صورت فعل آمده است که به شعر او تحرک و پویایی بخشیده است و اما قافیه که از دیگر عناصر موسیقی کناری است در آن زیبا، سـاده و صـحیح بـه کـار رفته و از هر گونه عیب در قافیه مبراست.

صنایع بدیعی که اقبال به آنها توجه داشته عبارتند از: جنـاس، ردالقافیـه، تکـرار واژه، هم آغازیَ و ... است که به طرز زیبایی، این صنایع را به کار برده است.

اما می توان تکرار را یکی از ویژگی های شعری او شمرد؛ زیـرا بـسیار از ایـن صنعت استفاده نموده است؛ همین طور هـم آغـازی در شـعر او بـسیار محـسوس می باشد که به موسیقی شعر او را به طور بارز و مشخصی افزوده است.

مراعات النظیر، تضاد، پارادوکس و تلمیح از جمله صنایع معنوی هـستند کـه در شعر او به کار رفته اند. تلمیحات موجود در شعر او بیشتر به پیامبران و پادشاهان و گاهی نیز به داستان های عاشقانه اشاره دارد.

پس با این خصوصیات می توان گفت کـه موسـیقی شـعر او بیشتر متمایـل بـه شاعران سبک عراقی است و نزدیـک بـه سـطح شـاعرانی چـون حـافظ و سـعدی می باشد.

منابع

۱- ابومحبوب، احمد (۱۳۸۰) **در های و هوی باد**، چاپ اول، تهران: ثالث

۲- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۰) **کلیات اشعار فارسی**، به تصحیح احمد سروش، چاپ پنجم، تهران: کتابخانه سنایی

۳- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۴) **سفر در مه**، چاپ اول، تهران: انتشارات زمستان.

۴- حکیمی، اقبال (۱۳۸۱) **در مدرسه اقبال**، چاپ دوم، تهران: انتشارات قلم.

۵- خانلری، پرویز (۱۳۳۷) **وزن شعر**، تهران: دانشگاه تهران.

۶- داد، سیما (۱۳۸۴) **فرهنگ اصطلاحات ادبی**، چاپ دوم: مروارید.

۷- رازی، شمس الدین محمد قیس (۱۳۳۸) **المعجم فی معاییر اشعار العجم**، به تصحیح علامه قزوینی و مقابله مدرس رضوی، تهران: دانشگاه .

۸- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۷۳) **موسیقی شعر**، چاپ چهارم، تهران: انتشارات آگاه.

۹- وحیدیان کامیار، تقی (۱۳۷۹)**بدیع از دیدگاه زیبا شناسی**، چاپ اول، تهران: انتشارات دوستان.

۱۰- همایی، جلال الدین(۱۳۵۴)**فنون بلاغت و صناعات ادبی**، تهران : انتشارات دانشگاه سپاهیان ایران.

عبدالله رسول نژاد
استادیارزبان و ادبیات فارسی
دانشگاه کردستان

بازتاب اندیشه ها ی شگرف توحیدی اقبال در تفسیر سوره ی اخلاص

چکیده

اقبال متفکری عارف وشاعری فیلسوف است با دلی شـرقی ودمـاغی غربـی ، ژرف اندیش،حق پرست،آرمان خواه،منادی وحدت وتوحید ،وبه حق معمار تجدید بنای تفکر اسلامی است. وی این همه درّ ناب وگوهر گرانبها را از دریای بیکران قرآن صید کـرده وچون شرحی بر رمز صبغه الله گفته است. مـسلمان زیـستن را جـز در سـایه ی قـرآن ممکن نمی داند ،وبه جان در آمدن آن را مایه ی دگرگونی جان وجهان می داند .

اقبال محورهای برجـسته ی اندیـشه ی شـگرف وشـگفتش را بـا ظرافـت ودقـت شاعرانه از قرآن می گیرد وباوردارد که قـرآن اسـاس ملـت محمدیـه،رمز وضـامن بـی همتایی آن می باشد ومهجورگذاشتنش، مایه ی ذلت وخـواری وسـر بـرآوردن تعـصب های جاهلی است. وی،گاه مطالب گسترده وعالی را از عبارت کوتـاه قرآنـی اسـتخراج ودرراستای تبین اندیشه های نابش،می پروراند ومی گستراند .بویژه درتفـسیر سـوره ی مبارکه ی «اخلاص» که در روایات معادل ثلث قرآن به حساب آمـده وخطـوط ومـنهج بنیادین عقیده ی اسلامی را در بر دارد ،هر آیه ی کوتاهش را سـر فـصل اندیـشه هـای گسترده اش می گرداند .

"زقرآن آمده ملهم کتابش جهان تیره روشن زآفتابش"

مقاله ی حاضر در صدد است با روش توصیفی وتحلیل محتوایی به بررسی تفسیر سوره ی «اخلاص» دردیوان اقبال بپـردازد ومهمتـرین اندیـشه هـایی را کـه ایـشان از

عبارات موجز این سوره الهام گرفته است ،باز شناسد.نتایج این امر می تواند به فهم دقیق تر اندیشه های اقبال وارتباط عمیق آنها با قرآن ،کمک نماید ومسلمانان ، بویژه نسل جدید را با آن آشنا نماید.

واژگان کلیدی: اندیشه ی اقبال، قرآن، سوره ی اخلاص ، امت بی همتا، تحلیل.

مقدمه

نقش قرآن تا در این عالم‌نشست نقش‌های کاهن و پاپا شکست
فاش گویم آنچه در دل مضمر است این کتابی نیست، چیزی دیگر است
چون به‌جان دررفت،جان دیگرشود جان چو دیگر شد، جهان دیگرشود
صد جهان تازه در آیات اوست عصرها پیچیده درآنات اوست

(اقبال، ۱۳۷۳: ۳۱۷)

قرآن به عنوان آخرین کتاب الهی، در اندک زمانی، انقلاب و تحول عظیم را در همه‌ی زمینه‌های زندگی مادی و معنوی بشر ایجاد نمود و چون کوثری زلال و ساری بر زبان‌نگاری به مکتب نرفته (عنکبوت: ۴۹: ۴۸) جاری گشت و او همه را به حیات واقعی دعوت نمود (انفال: ۲۴) و با حرص و ولع شدید (کهف: ۶) به برداشتن انواع اغلال جسمی و روحی از تن و روان آدمی پرداخت (اعراف: ۱۵۷) و با دگرگون ساختن جان‌ها، جهان را متحول و امتی واحده را به وجود آورد که به تعبیر اقبال: «آب و تاب چهره‌ی ایام و شاهد علی‌الأقوام گشت» (اقبال، ۱۳۷۳: ۹۴).

از پرتوهای این خورشید عالمتاب و جویباران این سرچشمه‌ی زلال، در طول تاریخ همواره الگوهایی برای جوامع بشری از میان این امت برخاسته‌اند و حتی مجموعه‌ی این امت نیز علی‌رغم همه‌ی بلاها و مصیبت‌هایی که بر آن وارد شده و می‌شود، در مقایسه با دیگر ملت‌ها و جوامع، در دارا بودن فضایل انسانی همواره پیشتاز بوده‌اند و

به تعبیر ندوی: «وجود چنین امتی، خود از معجزات ماندگار حضرت رسول(ص) است» (ندوی: ۲۰۰۰: ۹۲).

در طول تاریخ همچنان که تمسک به قرآن کریم، مایه‌ی کرامت و عزت امت اسلامی بوده و هست فراموش کردن آن و دوری از سرچشمه‌ی آب حیاتش نیز باعث ذلت و خواری مسلمانان بوده است:

خوار از مهجوری قرآن شدی　　　شکوه سنج گردش دوران شدی

(اقبال، پیشین: ۱۱۲)

اما خداوند مهربان، همان گونه که مصون ماندن کتابش از هر گونه تحریف را ضمانت فرموده‌اند (حجر:۹) در هر مقطعی از زمان که اصول حیاتش‌بخش قرآن به فراموشی سپرده شده و در حصار تأویل‌های اهل زیغ (آل عمران: ۷) محصور مانده است، بنده‌ای از بندگان وارسته، خودشکن و بت‌شکنش را مأمور ساخته است که با دعوت به بازگشت به قرآن، زنگارها را بزداید و خفتگان را بیدار نماید. یکی از این مجددان و مصلحان، علامه اقبال لاهوری است که در زمانی که از یک سو اقوامی متمدن و داعی دانش و آبادانی، جهان‌سوزی و آدم‌کشی را به راه انداخته بودند و از دیگر سوی اقوامی ضعیف و عقب‌مانده، با فراموشی پیشینه‌ی درخشان خود، در تاریکی جهل و خودباختگی به سر می‌بردند، معمار تجدید بنای تفکر اسلامی گشت و با فراگیری دانش‌های شرق و غرب، مردم را به اسرار خودی و رموز بی‌خودی، رهنمون و آنان را به خودنگری و گسستن بند استعمار فراخواند و محور اصلی پیامش را دعوت به بازگشت به قرآن قرار داد.

انعکاس و بازتاب قرآن در آثار اقبال بویژه اشعار فارسیش، چنان گسترده و عمیق است که از جوانب مختلف نیازمند تحلیل و بررسی است. پژوهش حاضر در صدد بیان و تحلیل جلوه‌هایی از دعوت اقبال به بازگشت به قرآن و تأثیرپذیری اندیشه‌ی وی از آن می‌باشد و محور عمده‌ی این پژوهش، بخش کوچکی از اشعار اقبال تحت عنوان «خلاصه‌ی مثنوی در تفسیر سوره‌ی اخلاص» می‌باشد.

معرفی اجمالی شخصیت اقبال

اقبال شخصیتی برجسته با ابعادی گسترده و کم نظیر داشت، متفکر، عارف، فیلسوف، سیاست‌مدار شاعر و سخنور و به حق معمار تجدید بنای تفکر اسلامی و مفسرروداعی بازگشت به قرآن بود.

استاد ندوی که از معاصران و محبان اقبال می‌باشد. شخصیت وی را پرورده‌ی دو نوع مدرسه می‌داند.

یکی مدارس متداول روز، که اقبال از بهترین آن در هند و انگلیس و آلمان بهره برد و در آنها به مقام استادی رسید. دومین و مهمترین مدرسه‌ی پرورش دهنده‌ی اقبال، مدرسه‌ای الهی و درونی است که در آن عوامل مهی در پرورش نبوغ اقبال، نقش داشته‌اند ،از جمله ایمان راسخ و آمیخته با عشق، به گونه‌ای که هرگاه نام پیامبر یا حتی نام مدینه را می‌شنید اشک شوق از چشمانش سرازیر می‌گشت.و این اشتیاق را این‌گونه توضیح می‌داد که مدینه، برای من چون آشیانه برای پرنده است؛ هر پرنده‌ای در پایان سیر و پرواز روزانه‌اش، چون غروب سر رسد، به یاد آشیانه‌اش می‌افتد و به سوی آن رهسپار می‌شود، مدینه نیز آشیانه‌ی روح و جان و باور و ایمان هر مسلمانی است. (ندوی، ۱۳۷۷: ۱۰۵)

دومین عامل و معلم اقبال در مدرسه درونی و الهی، قرآن بود که بیش از هر کتاب و استاد دیگری در او تأثیر گذاشت، سومین عامل مؤثر در شخصیت اقبال، خودشناسی و به قول خودش «خودی» است.:

خودی را از وجود حق، وجودی   خودی را از نمود حق، نمودی

(اقبال، ۱۳۷۳: ۴۷۷)

چهارمین عامل، مناجات سحری است که اقبال آن را مهمترین سرمایه‌ی خود می دانست و همواره از خداوند می‌خواست که آن را از او نگیرد و به جوانان مسلمان

نیز عطا فرماید. (سعیدی، ۱۳۷۰، ۱۷۱) آخرین عامل مؤثر در شخصیت درونی اقبال مثنوی معنوی مولوی است ،که اثر آن را در سراسر اشعار او به وضوح می‌بینیم.

چو رومی در حرم دادم اذان، من — ازو آموختم اسرار جان، من
به دور فتنه‌ی عصر کهن، او — به دور فتنه‌ی عصر روان، من
باز برخوانم ز فیض پیر روم — دفتر سربسته‌ی اسرار علوم

(اقبال، ۱۳۷۳: ۸)

قرآن و اقبال

اقبال اقبال به قرآن

همان‌طور که در معرّفی ابعاد شخصیّت اقبال گفته شد، یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار در شخصیّت او، اقبال به قرآن و عشق به پیامبر (ص)بوده و حیات واقعی را تنها در سایه‌ی قرآن ممکن می‌داند:

گر تو می‌خواهی مسلمان زیستن — نیست ممکن جز به قرآن زیستن

(اقبال، ۱۳۷۳: ۸۴)

و تأثیرپذیری اقبال از قرآن، تنها به ساختار کلمات و عبارات، محدود نمی‌شود بلکه او از معانی عمیق و حیات‌بخش قرآن در زمینه‌های مختلف، بهره برده و متأثّر شده است، پژوهش حاضر در صدد بیان اخذ و اقتباس‌های ماهرانه‌ی اقبال از قرآن نیست، بلکه ابتدا به بیان دیدگاه‌های اقبال در مورد کلّ قرآن و نقش آن در حیات انسان اشاره می‌کند، سپس معانی عظیمی را که وی از سوره‌ی کوچک اخلاص استنباط و استخراج نموده‌اند، به اختصار بررسی می‌نماید.

با وجود حضور ظاهری قرآن در میان جوامع اسلامی و پرداختن مسلمانان به آن، همواره مصلحان و بیدارگران مسلمان، مهمترین و اوّلین محور دعوت بازگشت به قرآن قرار داده‌اند و در پی یافتن راز تحوّلی عظیم بوده‌اند که این

کتاب الهی در نسل اوّل مسلمانان ایجاد نموده است، و دریافته‌اند که آن نسل پیشتاز تنها به بررسی و کنکاش در ظاهر قرآن، بسنده نکرده‌اند، بلکه با قرآن زیسته‌اند و همه چیزی زندگی خود را از آن گرفته و بر مبنای رهنمودهای آن اداره نموده‌اند و قرآن را بدون شروح و تفاسیر و با گوش دل، گویی که مستقیماً از سروش جان دریافت می‌کنند، شنیده، فهمیده و به کار بسته‌اند.

در طول تاریخ نیز هرگاه که مصلحان توانسته‌اند تحوّل و بیداری ایجاد کنند با همین شیوه و روش بوده و آنها قرآنی را که سال‌ها شنیده، خوانده و از بر کرده‌اند. یکباره چنان به آن گوش داده‌اند که گویی مستقیم بر آنان وحی می‌شود و بدون هیچ واسطه‌ای دل‌هایشان را مورد خطاب قرار می‌دهد و بدین‌گونه قرآن در جانشان فرو رفته و آن را متحوّل ساخته است:

چونکه در جان رفت، جان دیگر شود جان چو دیگر شد، جهان دیگر شود

(همان: ۳۱۷)

داستان اقبال مجدد اقبال به قرآن نیز همین‌گونه بوده است:

«من هر روز بعد از نماز به قرائت قرآن می‌پرداختم، پدرم هر روز می‌پرسید که چه کار می‌کنی؟ من همواره جواب می‌دادم که قرآن می‌خوانم، بدین نحو سه سال گذشت، روزی گفتم پدر! منظورت از تکرار این سؤال چیست؟ گفت: می‌خواهم به تو بگویم: قرآن را طوری بخوان که گویا الآن بر تو نازل می‌شود و با تو جرف می‌زند.» (ندوی، ۱۳۷۷، ۳۵ و سعیدی، ۱۳۷۰، ۱۷۰)

از آن روز به بعد اقبال از دریای قرآن گوهرهای گرانبها، استخراج و مفاهیم نابی را درک و بیش از پیش یقین پیدا می‌کرد که قرآن تنها کتاب و قانون جاودان برای سعادت بشر و روشنگر همه‌ی تاریکی‌هاست.

قرآن از نگاه اقبال

اقبال از آیات روشن قرآن، حقیقت‌ها آموخته و الهام‌ها گرفته است و در اشعار و سخنانش همه جا تجلّی انوار قرآن هویداست و سراسر وجودش، سرشار از شور و شوق عشق به قرآن بود و در خلوت خود نیز چنین نجوا می‌کرد: «خدایا! هرچه دارم و هرچه می‌خواهی بگیر، ولی سوز و آه سحری را از من مگیر، خدایا! از تو می خواهم که به جوانان مسلمان، این شور را بدهی تا آنها نیز از برکت قرآن برخوردار شوند.» (همان: ۱۷۱)

صد جهان باقی است در قرآن هنوز　　اندر آیاتش یکی خود را بسوز

(اقبال، ۱۳۷۳: ۴۳۰)

و اینک به عنوان نمونه عناوین مهمترین دیدگاه‌های اقبال در مورد قرآن با ذکر ابیاتی چند ،آورده می‌شود:

- اقبال قرآن را جواب‌گوی همه‌ی نیازهای مسلمانان در هر عصری می‌داند و معتقد است که کهنگی بر آن عارض نمی‌شود:

صد جهان تازه در آیات اوست　　عصرها پیچیده در آنات اوست

چون کهن گردد جهانی در برش　　می‌دهد قرآن جهانی دیگرش

(اقبال، ۱۳۷۳: ۳۰۷)

- قرآن عامل اصلی تحوّل و دگرگونی در جوامع انسانی است:

نقش قرآن تا در این عالم نشست　　نقشهای کاهن و پاپا شکست

(همان: ۳۱۷)

- قرآن را باید با جان و دل فهمید و درک نمود، تنها استدلال و تعقّل کافی نیست:

چون مسلمان اگر داری جگر در ضمیر خویش و در قرآن نگر

(همان: ۱۹۹)

باید به آن تمسّک جست و از تأویل اهل زیغ دوری نمود:

آن کتاب زنده قرآن حکیم حکمت او لایزال است و قدیم

حرف او را ریب نَی، تبدیل نی، آیه‌اش شرمنده‌ی تأویل نی

(اقبال، ۱۳۷۳: ۸۲)

خلاصه‌ی مطالب مثنوی در تفسیر سوره ی اخلاص

آن‌گونه که از عنوان این بخش از کلّیات و نیز محتوا و مطالب آن برداشت می‌شود، این قسمت به دنبال دو مثنوی ارزشمند و مهمّ «اسرار خودی» و «رموز بی‌خودی» آمده است و چکیده و لب آن دو، به ویژه «رموز بی‌خودی» است، لذا پیش از بررسی این بخش لازم است در مورد این دو اصطلاح مهم و کلیدی در دیوان اقبال، توضیحی مختصر داده شود.

تفسیر سوره‌ی اخلاص

سوره‌ی اخلاص مکّی است و چهار آیه دارد و امّا در تمامی تفاسیر و نیز کتب حدیث فرق اسلامی وارد شده است که این سوره‌ی کوچک معادل ثلث قرآن می‌باشد زیرا رکن اوّل و اساسی از سه رکن عقیده‌ی اسلامی را که توحید است با دقّت و ظرافت کامل معرّفی می‌نماید.

همان‌طور که گفته شد این تفسیر بدیع اقبال از سوره‌ی اخلاص، در واقع خلاصه‌ی مطالب اسرار و رموز است و اینک به ترتیب مفاهیم آن بررسی می‌شود:

قل هو الله أحد: بگو: او خدایی است یکتا.

واژه‌ی «أحد» نسبت به «واحد» بار معنایی بیشتری دارد و علاوه بر یکی بودن، بر نفی بودن دیگری با آن و نفی مثل و مانند نیز دلالت می‌کند (سیّد قطب، ۱۹۸۱: ۴۰۰۲) راغب اصفهانی می‌گوید: این واژه به صورت وصفی و بدون ترکیب و اضافه مخصوص خداست. (راغب، ۱۳۶۲: ۱۲) مفاهیم الهام گرفته اقبال از این آیه عبارتند از:

– اسلام دین توحید است و بس، توحید در همه چیز و ترک همه‌ی دوگانگی‌ها، حتّی استنشاق هوای واحد به وسیله‌ی همه‌ی مردم نیز از اسرار توحید است:

اینکه در صد سینه پیچد یک نفس — سرّی از اسرار توحید است و بس

(اقبال، ۱۳۷۳: ۱۰۵)

– با کنار گذاشتن اختلاف رنگ، نژاد، اقلیم، زبان و دیگر تمایزات ظاهری و قراردادی، بنی آدم همه به گوهر یکتای خود، بازگشته و با چنین توحیدی همه خدایی می‌شوند:

رنگ او بر کن، مثال او شوی — در جهان، عکس جمال او شوی

آنکه نام تو مسلمان کرده است، — از دویی سوی یکی آورده است

(همان: ۱۰۵)

– از مسلمانان می‌خواهد نام‌های قراردادی و خودساخته را که باعث تفرق آنان است، رها کنند:

–

خویشتن را ترک و افغان خوانده‌ای — وای بر تو آنچه بودی مانده‌ای

یک شو و توحید را مشهود کن / غائبش را از عمل موجود کن

(اقبال، ۱۳۷۳: ۱۰۶)

الله الصَّمد: خدای صمد.

صمد یعنی سروری که در نیازمندی‌ها به او تکیه و پناه برده شود و بدون اجازه‌ی او کاری انجام نپذیرد، راغب علاوه بر این معانی، معنی توپر را نیز اضافه نموده است. (راغب، ۱۳۶۲: ۲۸۶) و اینک برخی از مفاهیم برگرفته از این آیه:

- قطع تعلّق و نیاز به غیر خدا و نفی بندگی اسباب:

گر به الله الصمد دل بسته‌ای / از حدّ اسباب بیرون جسته‌ای

مسلم استی بی‌نیاز از غیر شو / اهل عالم را سراپا خیر شو

(اقبال، ۱۳۷۳: ۱۰۶)

- دعوت به زهد واقعی و مناعت طبع:

منت از اهل کرم بردن چرا / نشتر لا و نعم خوردن چرا

رزق خود را از کف دونان مگیر / یوسف استی خویش را ارزان مگیر

(همان: ۱۰۶)

اقبال به عنوان نمونه‌ی عملی بندگی خدای صمد به دو مورد اشاره می‌کند، یکی فتح خیبر و شکست مَرحب توسط حضرت علی(ع) و دیگری پاسخ منفی امام مالک(ع) به درخواست هارون‌الرشید مبنی بر ترک مدینه و رفتن به بغداد:

- گلایه از وضع موجود مسلمانان و فراموشی علوم اسلامی و شرقی و پرداختن به علوم غربی، و نیز گلایه از ویرانی مزرعه‌ی معرفت شرقیان:

علم غیر آموختی، اندوختی / روی خویش را از غازه‌اش، افروختی

(اقبال، ۱۳۷۳: ۱۰۸)

- دعوت مسلمانان به بازگشت به خویشتن و شناخت ارزش واقعیِ خود:

آفتاب استی ،یکی در خود نگر — از نجوم دیگران، تابی مَخر

بر دل خود نقش غیر انداختی، — خاک بردی، کیمیا باختی

از پیام مصطفی آگاه شو، — فارغ از ارباب دون الله شو

(همان، ۱۰۹)

لم یَلد و لم یُولد: نه کس را زاده، نه زاییده از کس.

علامه اقبال در ذیل این آیه مفاهیمی را که در اسرار و رموز آورده است، تکرار می‌کند و بر آن نکته‌های ظریفی را می‌افزاید؛ در آنجا «خودی» را از قید وطن بیگانه می‌داند و حجاز و چین و ایران را شبنم یک صبح خندان شمرده است.(همان: ۱۶)در اینجا نیز،ذکرنژاد وقومیت را رخنه در کار دین، و تنها پیوند امّت اسلامی را محبّت محبوب حجازی و عشق تحوّل‌آفرین به نور حق می‌داند:

گر نسب را جزو ملّت کرده‌ای — رخنه در کار اخوت کرده‌ای

در زمین ما نگیرد ریشه‌ات — هست نامسلم هنوز اندیشه‌ات

نیست از روم و عرب پیوند ما — نیست پابند نسب پیوند ما

دل به محبوب حجازی بسته‌ایم — زین جهت با یکدیگر پیوسته‌ایم

(اقبال، ۱۳۷۳: ۱۱۰)

وی برای تفهیم این معنا که رنگ و نژاد در فرهنگ قرآنی مایه‌ی تمایز و برتری نیست، به دو نمونه، یکی قنبر غلام سیاه پوست حضرت علی(ع) و برتری آن بر قیصر سفیدپوست و دیگری سلمان فارسی غیر عرب و برتریش به خاطر ایمان بر نزدیکان قریشی پیامبر، اشاره می‌کند (سلمان فارسی به خاطر ایمان جزو اهل بیت پیامبر امّا ابوجهل و ابولهب عموی پیامبر مطرود و منفورند).

وی در ادامه تشبیه زیبا و بدیعی را می‌آورد، بدین‌گونه که ایمان و ملّت به وجود آمده بر مبنای آن را به شهد زنبور عسل تشبیه می‌کند که هر قطره‌ای از آن، از گلی با رنگ و بوی مخصوص به خود، گرفته شده است، امّا شهد را باید در کندو دید و هرگز قطرات شهد بر یکدیگر فخرفروشی نمی‌کنند و خود را به گل‌های رنگارنگی که از آن گرفته شده‌اند، نسبت نمی‌دهند، مسلمان نیز باید همواره چون سلمان، خود را فرزند کندوی اسلام بداند و نسبت‌های نسبی و قومی را فراموش کند:

فارغ از باب و امّ و اعمام باش　　　همچو سلمان، زاده‌ی اسلام باش

ملّت ما شان ابراهیمی است　　　شهد ما ایمان ابراهیمی است

(همان: ۱۰۹)

در پایان این آیه، اقبال هر نوع تعلّق به نژاد و سرزمین را نشان بی‌خبری از محتوای لم یلد و لم یولد و بیگانگی با توحید می‌داند:

نور حق را کس نجوید زاد و بود　　　خلعت حق را چه حاجت تار و پود

هرکه پا در بند اقلیم و جد است　　　بی‌خبر از لم یلد و لم یولد است

(همان: ۱۱۰)

و لم یکن له کفواً أحد: و او را هیچ همتایی نباشد.

در آغاز این قسمت مولانا اقبال، مسلمان به حق پیوسته و از بند مادّیات رسته را به لاله‌ای تشبیه می‌کند که بر سر کوه دمیده و آتش آن از نفس‌های نخستین سحر، شعله‌ور است و آسمان او را چون ستاره‌ای در آغوش می‌گیرد و شبنم، هر بامداد، گرد از چشم او شوید و نخستین أشعه‌ی خورشید بر رخسار او می‌تابد.

وی پس از این تشبیه و توصیف ناب و بی‌بدیل، به استنتاج و استخراج مفاهیم ذیل از این آیه می‌پردازد:

– خداوند بی‌همتاست، پس مسلمان نیز در میان دیگر ملل باید چنین باشد. و تنها قرآن، ضامن این بی‌همتایی امّت محمّدیه است:

رشته‌ای، با «لم یکن» باید قوی — تا تو در اقوام بی‌همتا شوی

آنکه ذاتش واحد است و لا شریک — بنده‌اش هم در نسازد با شریک

خرقه‌ی «لا تحزنوا» اندر برش — «أنتُم الأعلون» تاجی بر سرش

(همان: ۱۱۱)

– امّت محمّدیه یک بعدی نیست؛ بلکه جامع و حائز همه‌ی صفات انسانی است:

عفو و عدل و بذل و احسانش عظیم — هم به قهر اندر مزاج او کریم

ساز او در بزم‌ها خاطر نواز — سوز او در رزم‌ها آهن‌گداز

(همان: ۱۱۱)

– در پایان این قسمت با گلایه از مسلمانان، علّت‌العلل عقب‌ماندگی آنان را فراموش کردن تعالیم قرآن و سستی و بی‌تحرّکی می‌داند:

تو به پروازی پری نگشوده‌ای کرمک استی زیر خاک آسوده‌ای

خوار از مهجوری قرآن شدی شکوه سنج گردش دوران شدی

ای چو شبنم بر زمین افتنده‌ای در بغل داری کتاب زنده‌ای

تا کجا در خاک می‌گیری وطن رخت بردار و سر گردون فکن

(اقبال، ۱۳۷۳: ۱۱۲)

نتیجه

پژوهش حاضر به بیان ابعاد گسترده ی شخصیت اقبال, شیوه ی اقبال او به قرآن پرداخته وپس از استخراج برجسته ترین دیدگاه های اقبال نسبت به کلّ قرآن ،به تحلیل مهمترین اندیشه های ایشان درتفسیر سوره ی مبارکه ی اخلاص روی آورده واز آنجا که عنوان این قسمت ازاشعار «خلاصه ی مثنوی»است ابتدا به اجمال ،أسرار خودی ورموز بیخودی از دیدگاه اقبال ،توضیح داده شده است .سپس مهمترین مفاهیمی که وی از آیات کوتاه سوره ی اخلاص الهام گرفته اند،مورد تحلیل قرار گرفته است.

بازتاب قرآن در آثار اقبال، به ویژه در اشعار فارسیش،چنان گسترده وعمیق است که از جوانب مختلف، نیازمند تحلیل وبررسی است اما در این پژوهش تنها جنبه ی معنوی تأثیر پذیری اقبال از قرآن ،مد نظر بوده است واینکه وی چگونه با مهارتی کامل توانسته است از کوتاهترین عبارات واشارات قرآنی ،عمیق ترین معانی استنباط کند ودرّها ی ناب وگوهرهای گرانبها را از دریای بیکران قرآن استخراج ودر راستای تبیین افکار واندیشه های خود قرار دهد.

در این پژوهش روشن گردید که :

- دعوت به بازگشت به قرآن از برجسته ترین ومهمترین پیام های دعوت اقبال می باشد.

- راز اثر گذاری وماندگاری پیام اقبال در ایمان عمیق وی به قرآن وسوز ودعای سحریش نهفته است .

- تناسبی که ایشان میان مفاهیم قرآنی واندیشه های ناب خود برقرار می کند منحصر بفرد می باشد.

- برخی تحلیل ها وتفسیر های ظریف ودقیق او را حتی در تفاسیر جدیدی که جنبه ی ارشادی وتربیتی،یا انقلابی وحرکتی دارند نیز کمتر می توان دید.

منابع

۱- قرآن کریم

۲- اصفهانی،راغب(۱۳۶۲) **مفردات الفاظ القرآن**، قم: انتشارات مرتضوی.

۳- حجازی، فخرالدین (۱۳۶۶) **اندیشه های اقبال لاهوری**، تهران: انتشارات بعثت.

۴- ستوده، غلامرضا (۱۳۶۵) **در شناخت اقبال**، تهران: انتشارات دانشگاه.

۵- سعیدی، غلامرضا (۱۳۷۰) **اندیشه های اقبال لاهوری**، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.

۶- شادروان ، حسن (۱۳۷۱) **اقبال شناسی**، تهران: تبلیغات اسلامی.

۷- شریعتی، علی(۱۳۵۶) **اقبال معمار تجدید بنای تفکر اسلامی**، تهران: انتشارات شبدیز.

۸- عزیز احمد (۱۳۶۶) **تاریخ تفکر اسلامی در هند**، ترجمه نقی لطفی ویاحقی، تهران: کیهان.

۹- قطب، سید (۱۹۸۱) **فی ظلال القرآن**، قاهره: دار الشروق.

۱۰- لاهوری، محمد اقبال، **کلیات اشعار فارسی**. تهران: سنائی.

۱۱- مشایخ فریدنی، محمد حسین (۱۳۷۳) **نوای شاعر فردا**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

۱۲- ندوی، سید ابو الحسن(۱۳۷۷) **شگفتیهای اندیشه ی اقبال**، ترجمه عبدالقادر دهقان. زاهدان: انتشارات شیخ احمد جام.

۱۳- ------------- (۲۰۰۰م) **النبوة والأنبياء**، دمشق: دار القلم.

دکتر رضا رضائی
استادیار زبان و ادبیات عرب
دانشگاه سیستان و بلوچستان

پیوندهای مشترک نهضت های رهایی بخش در خاورمیانه و مشرق زمین

چکیده

در برهه ای از تاریخ سیاسی در خاورمیانه و مشرق سرزمین های اسلامی نهضت هایی به وقوع پیوست که عوامل انگیزشی آنها بی هیچ تردیدی ریشه در مبانی اعتقادی بنیان گذاران این نهضت ها داشت. این مشخصه ی انحصاری همه ی این نهضت ها نبود، بلکه تاثیر این جریانات جدا از بعد عمیق آگاهی های عقیدتی از گونه ای معرفت به مدرنیته غربی یا جریانات روشنفکرانه ی، غرب متاثر بود.

آرای مبتنی بر تجدد، اصلاح طلبی، تلاش جهت انطباق دموکراسی با توسل به ایجاد معرفت مذهبی و ملی، فعال ساختن روح دینی در نظم بخشی به تحولات سیاسی، و زدودن زنگار تقدس از دین و نیز تلاش جهت ارائه تعریفی نوین از دین به عنوان محرک اصیل تحول زای سیاسی بارویکردی نوین در هیاهوی مکاتب تجمل یافته با «ایسم»های مطنطن آن عهد، که خود اسلام نیز بدان موصوف گردیده بود، از عمده اهداف پیشروان این نهضت ها به شمار می آمد. پیشروانی مصلح چون : سید جمال الدین اسدآبادی، محمد عبده ، عبدالرحمن کواکبی، محمد اقبال ومحمد علی جناح .

واژگان کلیدی: خاورمیانه ومشرق زمین، اصلاح طلبی و تجدد، انگیزه های اعتقادی

مقدمه

جنبش ملت های مسلمان برای استقلال و بهبود وضع اجتماعی و تلاش برای اعمال حق سیادت و حاکمیت خویش در قرن نوزدهم میلادی آغاز گشت.

گوستاولوبون معتقد است تاریخ مدیریت عرب و اسلام در شرق زمانی خاتمه پیدا کرد که تقدیر تمام ممالک مفتوحه عرب تسلیم ترک و تاتار شد. (لوبون، ۱۳۲۳: ۷۶۸). کوشش نویسندگان و روشنفکران عرب، ایرانی و پاکستانی در بیداری مردم اثری بزرگ داشت. اگر آثار نویسندگانی بزرگ این اقوام در این قرن مقایسه شود مشخص خواهد شد که همه ی این گروه ها تا چه حد درباره ی مسایل مهم اجتماعی و سیاسی ملت های خویش بینش یکسان داشته اند .

پذیرش پیشرفت های غرب در زمینه های مختلف علوم و فنون، مبارزه با خودسری فرمانروایان و قبول حکومت قانون و نظام نمایندگی، ناخشنودی از چیرگی خرافات بر ذهن مسلمانان، تلاش برای آگاهی ملت ها یا دانش های نو(عنایت، (۱۳۸۵): ۲) بعُد غالب نهضت های تجدد خواهی در این عصر بود.

تلاش جهت بازیابی هویت عربی در مقایسه با سایر ملل مسلمان در بین اعراب بیشتر وگسترده‌تر بود، زیرا آنان پس از حکومت عباسیان همیشه هویت خود را مغلوب حکومت های غیر عرب دیده بودند. تلاش آنها جهت نیل به این مقاصد به دو صورت یا ایده خود را نمایان ساخت: یکی ایده ای که هدفش یگانگی و استقلال هر یک از اقوام عرب زبان یعنی مصری ، سوری، لبنانی و عراقی بود .

ایده ی دوم مسلکی عام تر بود، که به یگانگی همه ی مردم عرب می اندیشید، که البته آرزویی دشوار و غیر قابل دست یافتنی بود.

ریشه ی این ایده ها را هم باید در آگاهی رهبران نهضت تجدد خواهی و اصلاح طلبی جستجو کرد که دریافته بودند انحطاط جهان اسلام از زمانی آغاز شده که رهبری آنها از دست عرب ها خارج شده است (منسفیلد، ۱۳۸۵: ۳۷۰) .

تحولات و پیشرفت های قابل ملاحظه غربیان و حضور آنها در جوامع سنتی عربی و شرقی چه در مصر و چه در هند، و مقایسه احوال آنان با خویشتن تا حد زیادی موجبات اندیشه های اصلاح طلبانه را در بین مردم رونق بخشید. ضمن این که تأثر رهبران نهضت های اصلاح طلب هم غالباً با سفر به اروپا و تحصیل و آگاهی از اندیشه ها و تفکرات اندیشمندان معروف غربی انسجام یافت و راه خود را به سوی موفقیت باز کرد.

۱- اوضاع سیاسی اعراب مقارن با نهضت های استقلال طلبانه

از سال ۱۵۱۷م. با برچیده شدن بساط ممالیک و روی کار آمدن عثمانیان، اعراب و تمامی سرزمین های عربی تحت خلافت عثمانی به حیات اسلامی خود ادامه می دادند. مصر همانند دیگر سرزمین های عرب نشین هیچ فرقی با مصر قرون وسطی نداشت (میکل، ۱۳۸۱: ۵۲۰) و در بی‌خبری و جهل کامل به سر می برد.

حمله ی ناپلئون به مصر در سال ۱۷۸۹.م انجام شد (الفاخوری، ۱۴۲۲: ۱۱) قبل از آن هیچ تلاشی در پیدا کردن غرور ملی و آرزوی پیشرفت در میان قوم عرب زبان کارگر نیفتاده بود.

حمله ی ناپلئون به مصر، و همزمان با آن شکل گیری نهضت های فکری جدید، ایجاد تحول در ساختار حکومت عثمانی، تغییر اندیشه ها و شکل گیری گرایش های مذهبی و ملی، ظهور مصلحان بزرگ با گرایش های دینی و سیاسی مبتنی بر شناخت عمیق از مذهب، سیاست و تحولات فکری، مصر را در آستانه تحولی عظیم قرار داد. ورود فرانسویان به مصر، که خود انقلابی عظیم در تحولات و معادلات سیاسی منطقه بود تحول اساسی در فرهنگ، نوع نگرش و اندیشه و نحوه ی تعامل با غرب را سامان بخشید. در برابر ابعاد و مزایای فرهنگی این امر، از سوی هیچ یک از اندیشمندان مصلح جامعه ی عربی آن دوره علامت سؤالی قرار نگرفت.

به تدریج که نفوذ استعماری انگلیس و فرانسه در جهان عرب گسترش یافت جنبش میهن پرستی در میان ملت های عرب برای مقابله با آن نیرومند شد و ترقی خواهی به صورتِ مذهب اجتماعی درس خواندگان در آمد. (عنایت، ۱۳۸۵: دوازده)

برخورد همراه با اکرام خلفای عثمانی در ابتدا و خودکامگی و زورگویی و ستمگری خلفا پس از آن هنوز اعراب را به مقابله با ترک ها وا نداشته بود و اندیشه اتحاد با ترک ها را در سایه ی حکومتی ترک، که لیبرالیسم را با اصول اسلامی بیامیزد درسر می پروراندند.

شیخ محمد عبده و رشید رضا از معتقدین به این اندیشه بودند که یگانگی عرب و ترک برای در هم شکستن فشار غرب لازم است. (عنایت، ۱۳۸۵: ۱۳)

اتحاد ملل اسلامی یکی از راه هایی بود که از طریق اندیشه های نظریه پردازانی چون جمال الدین اسدآبادی که چهره ای انقلابی و محمد عبده که چهره ای اصلاح طلبانه و روشنفکرانه بود متجلی می شود (میکل، ۱۳۸۱، ج۲: ۵۶۱)

دولت عثمانی خصوصاً عبدالحمید از کسانی بود که در راستای همین اندیشه خود را به عنوان پرچمدار اتحاد ملل اسلامی در مقابل قدرت های اروپایی معرفی کرده بود و در ابتدا از حمایت اعراب هم برخوردار بود (همان: ۵۶۲).

۲- انفصال اندیشه اتحاد ملل مسلمان بین ترک ها و اعراب

اعتقاد راسخ رهبران اصلاح طلبی چون جمال الدین و محمد عبده بر انحطاط جهان اسلام به سبب خروج رهبری از دست اعراب و قرار گرفتن آن در دست ترک ها (منسفیلد، ۱۳۸۵: ۳۷۰) و نگرانی و بدگمانی و تردید عبدالحمید نسبت به صداقت اعراب، و اعمال زور و خشونت علیه آنان (همان: ۴۵) و افراط او در مقابل گروه های مذهبی مخالف و قتل عام های شدید او در فاصله سال های ۱۸۹۴ تا ۱۸۹۶ با به جا گذاشتن ۲۵ هزار کشته واکنش بسیار شدید ملی گراهای غربی و مسیحی را به دنبال داشت و حتی در خود ترکیه نهضتی پیدا شد که اعراض از دغدغه ی اسلامی خواهی

را در نظر داشتند. رهبری این نهضت را روشنفکران تحصیل کرده اروپایی به عهده داشتند که نهایتاً در ۱۹۲۴ به رهبری آتاتورک بدان جامه عمل پوشانده می شود (میکل، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۶۸).

این تغییر و دگرگونی کشورهای عربی را نیز در بر گرفت و پیوند دوستی اعراب و ترک ها گسسته گشت و ناسیونالیسم عربی راه خود را با جهت گیری جدیدی ادامه داد.

زدودن نام خلافت و حذف آن توسط آتاتورک و معرفی آن به عنوان عامل هرج و مرج و تفرقه و نفاق، با مقاومت شدید مواجه می شد. رشید رضا مصلح همگام محمد عبده و هم اندیشه او با مقالات خود در روزنامه المنار، مسلمانان هند با اعتراضات خود و احیای خلافت توسط شاه حسین در حجاز که مورد توجه مصلح اندیشمند عبدالرحمن کواکبی نیز بود همه تلاش هایی بود جهت بازگرداندن اعتبار مجدد خلافت، امّا همه ی این تلاش ها بی حاصل ماند (همان: ۵۷۰).

۳- نهضت تجدد و اصلاح طلبی با عنایت بر ملیت عربی

اگرچه نمی توان به دقت در تحدید و مرزبندی جریان نهضت های اصلاحی مراحل مشخصی را ارایه کرد و نمی توان اندیشه های مذهبی، سیاسی و اجتماعی مصلحان را به مرز یا موطن مشخصی محدود نمود، امّا نام سید جمال الدین اسدآبادی، محمد عبده، عبدالرحمن کواکبی و رشید رضا به عنوان معروف ترین مصلحان و صاحب نظر ترین اندیشمندان جهان عرب و اسلام در تاریخ تحولات سیاسی عرب در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزده خوب درخشید.

اصلاح طلبی در بین اعراب نتیجه ارتباط و اتصال مستقیم اعراب با غرب و آشنایی با فرهنگ و تمدن غربی و رواج فرهنگ و تمدن، هنر و ادبیات نوین غربی در مصر، سوریه، لبنان و مبادلات عظیم فرهنگی، ایجاد دانشگاه ها در مصر، سوریه، لبنان، صنعت چاپ و مطبوعات اعزام هیئت های دانشجویی جهت تحصیل در دانشگاه های اروپایی،

ترجمه و اقتباس آثار و آشنایی با اسالیب و سبک های غربی در سیاست، اجتماع، ادبیات، فرهنگ و هنر، یک نوع زمینه بیداری و پویایی را در جوامع عربی ایجاد نمود که رویکرد جدیدی را در زندگی اعراب نظم بخشید. بخشی از رسالت عظیم این تحولات فکری بر دوش مصلحان مذهبی و بخش عمده ی دیگر آن بر دوش ادبیات بود و در حقیقت اصلاحات مذهبی نیروی محرکه خویش را از این طریق تأمین می کرد، نویسندگانی چون یعقوب صروف منفلوطی، فرح انطوان، جرجی زیدان، محمد حسنین هیکل، محمد تیمور با ارایه زبانی نوین زمینه ساز ایجاد تحولاتی در اندیشه مخاطبان بودند که روشنگری های عقیدتی و مسلکی اصلاح طلبان مذهبی را با روشنگری های سیاستمدارانی چون سعد زغلول پاشا و روزنامه نگارانی چون مصطفی کمال و موسی اسلامه و قاسم امین به هدف و بار بنشانند.(میکل، ۱۳۸۱،ج۲: ۵۷۴)

مصر نخستین کشور عربی است که از نظام مبتنی بر قانون اساسی از نوع پارلمانی بهره مند گردید. در حقیقت غرور ملی مصریان پس از بیرون رانده شدن فرانسویان از مصر در سال ۱۸۰۵م. (فاخوری، ۱۴۲۲: ۱۱) با روی کار آمدن محمد علی جدیو بر آن کشور متحقق گردید و پس از آن راه خود را به سوی دیگر کشورهای عربی گشود.

۴- تجدد خواهی در شبه قاره ی هند

با نفوذ استعمار بریتانیا تلاش بریتانیا در انهدام مسلمانان مصادف با تجدید حیات نوینی در میان آنان شد.

شکل گیری مسلم لیگ در سال۱۹۰۶ به منظور کسب حقوق سیاسی مسلمانان انجام پذیرفت (کتانی، (۱۳۸۶) :۱۴۱) . همراهی این حزب با هندوها در راه کسب استقلال هند از سلطه ی بیگانه اندیشه ای بود قابل تقدیر، اما قبل از این تاریخ رهبرانی در جامعه مسلمانان هند پیدا شده بودند که آنان را به برخورداری از دانش های نو تشویق می کردند و از آن جمله فرا گرفتن فن اداره و حکومت غربی را برای رفع واماندگی مسلمانان لازم می دانستند.

یکی از این رهبران سرسید احمد خان بود که به سبب بنیانگذاری دانشگاه علیگره در سال ۱۲۹۴ قمری و به سبب داشتن اندیشه های نو نامش به عنوان یکی از پیشوایان برجسته تجدد خواهی در آن سرزمین شهرت پیدا کرده بود (عنایت، ۱۳۸۵: ۸۵).

یکی از مریدان وی معتقد است که سفر سید احمد خان به انگلستان اثری شگرف بر او گذاشت. او در آن سرزمین رمز عقب ماندن هندیان را، در استیلای جهل و تعصب کورکورانه ای دید که به سبب آن هندی ها از انگلیسی ها و سایر فرنگی ها اجتناب ورزیده و از علوم و تمدن آنها پرهیز کرده و علوم طبیعی و فلسفی را مخالف دین شمرده بودند، لذا یک انجمن ترجمه بنا کرد که منظور آن نزدیک کردن علوم فرنگی به اذهان هندیان بود (همان: ۸۶).

البته نکتهٔ قابل ذکر این است که سید جمال الدین که آن موقع در هند به سر می برد برای اینکه بتواند ماهیت استعمار انگلیس را آشکار کند و شیوه های پرفریب آن را بر مسلمانان بشناساند در جهت مقابل عقاید سیداحمد که تا اندازه ای در برابر برخی عقاید غربی انعطاف بیشتری نشان می‌داد، قرار گرفت.(مرجع سابق: ۸۶)

در کیفیت پای بندی به عقاید شرعی بین سید احمد و سید جمال اختلاف وجود داشت که اندیشه هایشان را در مقابل هم قرار می داد، لیکن پویایی تفکر، ابتعاد از تحجر و تشویق به فراگیری دانش های جدید به نوبه ی خود، مرحله ای عالی از تفکر تجددخواهی از جانب این اندیشمند مسلمان هندی بود.

۵- اوج نهضت استقلال طلبی مسلمانان در شبه قاره و نقش اقبال در استقلال پاکستان

در شرق جهان اسلام پاکستان خواهان ایجاد جامعه ای نوین با حفظ احترام به عقاید اسلامی بود. باید توجه داشت که استقلال پاکستان بدون شکل و مقدمه صورت نپذیرفته و این امر تأثیرات مهمی بر تاریخ بین المللی معاصر بر جای گذاشته است .

پس ازشکل گیری حزب مسلم لیگ در۱۹۰۶ عقیده به تشکیل یک کشور مسلمان مستقل را در سال ۱۹۳۰محمد اقبال (۱۸۷۳-۱۹۳۸) شاعر گران قدر مسلمان مطرح کرد.(کتانی،۱۳۸۶: ۱۴۱) و این همان عقیده ای بود که مسلم لیگ را نیز متقاعد ساخت که به ناگزیر مهمترین هدف سیاسی مسلمانان شبه قاره را تشکیل کشور جداگانه ای اعلام کند.

اسلام در پاکستان خود را بر اساس رهنمودهای اقبال لاهوری یک آیین جهان شمول، در بردارنده ی ایمان، پیشرفت، عدالت اجتماعی و سعه ی صدری می داند که درهای خود را به روی جهان نو باز می‌دارد و هم به روی مذاهب مختلف، چه مذاهب غربی و چه مذاهب هندی. به همین جهت است که جنبش های اسلامی در این منطقه موفق تر و امیدوار کننده‌تر به اهداف خود نزدیک گردیدند (میکل، ۱۳۸۱، ج ۲ :۶۲۳).

همسویی اسلام با تاریخ و فرهنگ بومی ملت ها، مخصوصاً در شبه قاره انطباق بیشتری داشت، چرا که در آنجا نیز اسلام با تاریخ، ساختار و سرنوشت جوامع بومی به وضعی خاص در هم آمیخته بود. در واقع اسلام در این کشور تعهدی مهم سپرده و آن ارایه الگوی جامعه ای متجدد، باز و متکی به خود است و اسلام در این کشور به صورت ستون محوری و استقرار ملت در تمام مراحل تاریخی عمل می کند(همان: ۶۳۲). و بدین ترتیب بود که در سال ۱۹۴۷ میلادی «لوئی منت باتن» آخرین نایب السلطنه هند، مجبور می شود در برابر نهضت استقلال طلبی که مبتنی بر اصول عقیدتی بود قدرت کشور نوبنیاد اسلامی پاکستان را، که اندیشه ی تشکیل آن توسط محمد اقبال ارایه شده بود، به محمد علی جناح رئیس حزب مسلم لیگ به عنوان اولین رئیس جمهور این کشور واگذار کند (کتانی، ۱۳۸۶: ۱۴۱) و بدین ترتیب به بخشی از اهداف مسلمانان شبه قاره جامه ی عمل پوشانده شد.

نتیجه

تحولات جهان اسلام در فاصله دو جنگ جهانی اول و دوم، آهنگی شتابان داشت. از نظر اهمیت این دهه ها، اهمیتی بیش از قرون گذشته دارد. تحولات ایجاد شده از نظر صوری و محتوایی مهمتر از کل دوره های پیشین است و حیات اسلامی با حرکتی بسیار تند و با رویکردی جدید در عرصه ی بین المللی خود نمایی کرد.

اقتباس از فکر اروپایی، آمیختن و آشتی دادن اندیشه های نو با مبانی تفکر اسلامی و شکستن زنجیرهای تقلید و تعصب بدون آنکه مایه ی بدبینی و سستی اصول اخلاقی شود. از مهمترین اقدامات موفقی بود که به وسیله ی مصلحان بزرگ اجتماعی با تکیه بر اصول اعتقادی در حوزه کشورهای عربی و مشرق زمین، موجبات رهایی مسلمانان از حکومت های استبدادی و سلطه ی استعمار را در این عهد فراهم آورد.

منابع

۱- پیترز رادولف (۱۳۶۵) **اسلام و استعمار**، ترجمه محمدخاقانی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

۲- دکمجیان هرایرد (۱۳۶۶) **جنبش های اسلام در جهان غرب**، ترجمه حمید احمدی، چاپ اول. تهران: انتشارات کیهان.

۳- شرابی، هشام(۱۳۶۹) **روشنفکران عرب و غرب ترجمه عبدالرحمن عالم**، چاپ دوم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.

۴- عنایت،حمید(۱۳۸۵)**سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب**، چاپ ششم،تهران: انتشارات امیرکبیر.

۵- الفاخوری، حنا (۱۴۲۲) **الجامع فی تاریخ الادب العربی**، الادب الحدیث، چاپ اول، قم: منشورات ذوی القربی.

۶- کتانی، علی (۱۳۶۸) **اقلیت های مسلمان در جهان امروز**، ترجمه محمد علی آریا. چاپ اول، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

۷- لوبون، گوستاو(۱۳۲۳) **تمدن اسلام و عرب**، ترجمه محمد تقی فخرداعی گیلانی. چاپ چهارم. تهران.

۸- منسفیلد، پیتر(۱۳۸۵) **تاریخ خاورمیانه**، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی .

۹- میکل آندره (۱۳۸۱) **اسلام و تمدن اسلام**، با همکاری هانری لوران، ترجمه دکتر حسن فروغی، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.

دکتر هادی رضوان
استادیار زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه کردستان

گذری بر تجربه عرفانی در منظومه معرفتی اقبال

چکیده

اقبال لاهوری با مراجعه ی به قرآن کریم منابع معرفت را به سه مرحله ی سیر در آفاق، سیرانفسی و تاریخ تقسیم می کند. به عقیده ی او ذات الهی نشانه های خود را به طور یکسان در نهاد ما و نیز در عالم بیرون به ما نشان می دهد و بر همین اساس لازم است انسان برای دستیابی به معرفت از هر کدام از این جوانب بهره گیرد.

از آنجا که مصادر معرفت- طبیعت ، تاریخ و ریاضت باطن- در منظومه ی معرفت قرآنی در کنار همدیگرند، تجربه ی عرفانی از دیدگاه اقبال در کنار معرفت عقلانی و نه در تعارض با آن قرار گیرد. این دیدگاه از سویی با فلسفه ی نظری صرف یونانی در تعارض است و از سویی با مراحل شناخت غزالی تفاوت اساسی دارد.

به نظر اقبال مجال تجربه ی عرفانی(صوفیانه) همچون وسیله ای برای رسیدن به معرفت، مجالی حقیقی است و از این حیث چیزی از سایر عرصه های تجربه انسانی کم ندارد و نمی توان تنها به این دلیل که از ادراکی حسی نشأت نمی گیرد آن را نادیده گرفت.

نویسنده در این مقاله می کوشد اهمیت و خصوصیات تجربه ی عرفانی از دیدگاه اقبال لاهوری را مورد مطالعه قرار دهد و برای نیل به این مقصود از نوشته های در دسترس اقبال و نیز دیوان اشعار فارسی او بهره جسته است.

واژه گان کلیدی: اقبال لاهوری، معرفت، تجربه عرفانی، تصوف

مقدمه

اقبال لاهوری از پرورش یافتگان مدرسه ی " ایمان" است؛ ایمان در نظر اقبال مصدر نیرو و حرکت و منبع جوشان حکمت است. اما ایمان اقبال لاهوری ایمانی خشک و بی روح نیست، نه عقیده ی تنها و نه تصدیق ساده و ابتدایی . ایمان او آمیزه ای است از اعتقاد و عشق. ایمانی که در آن قلب و احساسات ، عقل و تفکر ، اراده و تصرف ، حب و بغض در کنار هم و در راستای همدیگرند.

از آنجا که اقبال به راستی به رسالت اسلام معتقد است و در محبت پیامبر مکرم اسلام (ص) غرق شده است، منظومه ی معرفتی خود را بر پایه ی آیات نوربخش قرآن بنا نهاده است. او تا زنده بود با قرآن مأنوس بود و لحظه ای از تلاوت و تدبر آن غفلت نکرد و طبیعی است اگر چنین شخصیتی در فکر عقیده و عمل به تمامی متأثر از قرآن باشد.

تداوم در تدبر قرآن موجب شد که اقبال مستمر در افکار خود تجدید نظر کند و این پیوستگی در "نو شدن" افکار دست آخر به شکل گیری" فلسفه ی خودی" او انجامید که تجربه ی عرفانی وبه عبارتی "شهود" در آن نقش اساسی ایفا می کند. به عبارتی دایره ی معرفتی در " نظام خودی" بدون آن تجربه به شدت ناقص است، و هر آن که در آثار اقبال اندکی تامل داشته باشد به وضوح- و البته بسیار زود- به این نکته پی می برد.

مقاله ی حاضر گذری است بر تجربه ی عرفانی اقبال در منظومه ی معرفتی او. و چون مطالعه و تحقیق نظری در این "شهود" بدون پرداختی به اصل منابع معرفتی اقبال چنانکه باید مسأله را شفاف نمی سازد، بناچار اشاراتی به این اجزای معرفتی هم

خواهیم کرد و به تبع آن از "تصوف اقبال" نیز سخن خواهیم گفت تا مقدمه ای باشد برای ورود به "شهود"

۱- منابع معرفت در فلسفه ی اقبال

اقبال اگر چه قسمت عمده ی تحصیلات و مطالعات خود را در اروپا به انجام رساند، اما او از عنفوان جوانی با حکمت و عرفان آشنا شد و آرزومند بود حکمت ایران را با مبادی فلسفه جدید اروپا مقایسه کند و نتایجی نو بدست آورد (حکیمی ،۱۳۸۰: ۱۸-۱۷). اگر چه او در فلسفه و عرفان مطالعات فراوان کرد، ولی " او نه فیلسوفی استدلالی وجزم اندیش بود که فقط بر مدار قیاسیات سرگردان بماند، و نه عارفی انزوا طلب و درون گرا که فقط به مصالح خود بیندیشد و کار دیگران را به خودشان واگذارد. در واقع او از کتابخانه به میدان عمل وارد شد و خلاقیت اندیشه را همراه با سخت کوشی و تلاش به کار گرفت. همچون آهن سخت علیه استعمار به پا خاست و با مبارزه و کوشش های پیگیر سیاسی و اجتماعی مردمش را به سوی فردای روشن رهبری کرد(ساکت، ۱۳۸۵: ۱۱۲).

در این راه است که قرآن بر اقبال تابیدن می گیرد و او را به سر منزل مقصود رهنمون می شود. می توان گفت اقبال در تبیین سیر معرفتی خود بیشترین اثر را از قرآن کریم پذیرفته است. به قول شریعتی" انسان در عرفان اقبال که نه تصوف هندی است و نه فاناتیسم مذهبی ، بلکه عرفان قرآنی است، زمان را باید عوض کند. اسلام قرآن جای تقدیر آسمان را که در آن انسان هیچ است، به تقدیر انسانی داده است که انسان در آن نقش اساسی دارد و این بزرگترین اصل انقلابی و در عین حال اصل مترقی و سازنده ای است که اسلام در جهان بینی و فلسفه ی حیات و انسان شناسی مذهبی بشر پدید آورده است(همان:۲۶۰).

در دیدگاه اقبال نزول قرآن پایان نیافته است، به این معنی که در هر عصر و زمانی آیات قرآن کریم بر مردمان مؤمن آن زمان چنان تأثیری باید داشته باشد که بر مؤمنان

صدر اسلام داشت، و حتی" مؤمن تا زمانی که خود را در همان حالتی که پیامبر وحی بر او نازل می شد قرار ندهد نمی تواند قرآن را فهم کند(بقایی، ۹۸:۱۳۸۰).

به همین دلیل است که اقبال، قرآن کریم را اساس توجیه "معرفت خودی" قرار می دهد. اقبال می گوید: " در قرآن مجید تعالیم متعدد در مورد پژوهش "خود" وجود دارد. اگر این اندیشه ی عجیب یا جدیدی بود هرگز جرأت نمی کردم آن را به مسلمانان ارائه دهم(همان: ۱۶۱).

بر این اساس " علامه اقبال تربیت خودی را به سه مرحله تقسیم می کند: مرحله ی اول اطاعت ، مرحله ی دوم ضبط نفس و سوم خلیفهٔ الله شدن و نیابت الهی

در اطاعت کوش ای غفلت شعار   می شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرمان پذیری کس شود   آتش ار باشد ز طغیان خس شود

اینجاست که خودی به اوج کمال خود می رسد و انسان مقام عالی نیابت خدایی و خلافت الهی را احراز می کند . خواستش با خواست حق و رضایتش با رضای پروردگار همراه می گردد. در برابر خدا بنده است و بر هر غیر از خدا حاکم و مسیطر. صفات الهی در آیینه ی جانش متجلی است و از اسرار آفرینش آگاه است و موجودی است پایدار و شاهدی بیدار و سالکی راه یافته و به مقصد رسیده:

نایب حق همچو جان عالم‌است   هستی او ظل اسم اعظم است
از رموز جزء و کل آگه بود   در جهان قایم به امر الله بود
(ساکت، ۱۳۸۵: ۱۲۴)

به نظر اقبال قرآن به روشنی بیان فرموده است که برای رسیدن به معرفت سه طریق را باید پیمود: سیر آفاقی ، سیر انفسی و نظر در تاریخ. و این راه ها هر سه برای تحصیل معرفت لازمند(اقبال، ۱۴۲۱: ۱۵۰ و ۱۶۴)؛ اما از میان این راه ها عشق کامل ترین، سریع ترین و مطمئن ترین طریقی است که انسان در هستی می تواند برگزینند. تجربه و عقل اگر چه بذاته ارزشمند و قابل احترام اند، اما نمی توانند روح حقیقت و

جهان را برای انسان بگشایند و تسخیر کنند، بلکه تنها عشق و شهود که نتیجه آن است قدرت رساندن آدمی به حقیقت جهان را دارد(محبتی،۱۳۷۹: ۱۰۶).

اگر چه شهود مطمئن ترین راه و سریع ترین راه است، اما" هیچ دلیلی وجود ندارد تا تصور کنیم تفکر و شهود در دو نقطه ی مقابل هم قرار دارند، بلکه بر عکس هر دو از یک ریشه سر بر می کنند و مکمل یکدیگرند، منتها آن یک حقیقت را به تدریج در می یابد و این یکباره. یکی چشم بر جاودانگی حقیقت می دوزد و دیگری نظر بر جنبه ی این جهانی و ناپایدار آن دارد. یکی لذت حضور همه ی حقیقت را درمی یابد و دیگری خردک خردک در پی ادراک تمامی آنست، و به منظور این دریافت همه راه ها را برای رؤیت انحصاری خود می بندد. هر دوی آنها برای بازیابی نیروی از دست رفته خویش نیازمند یکدیگرند. آن حقیقت که مورد نظر هر دواست خود را به میزان وظیفه و مأموریتی که در زندگی بر ایشان معین کرده است به آنها می نمایاند. در حقیقت برگسون درست می گوید که فقط یک چیز از عقل بهتر است و آنهم شهود است(بقایی، ۱۳۸۰ : ۱۸۷-۱۸۶).

آری قرآن منابعی را برای تولید معرفت مطرح کرده است، از قبیل حس، عقل فطرت، و وحی. یکی از منابع معرفت زا در این کتاب آسمانی شهود است. مشاهداتی که برای بندگان مقرب حاصل می شود و می تواند مولد شناخت و زاینده ی آگاهی باشد، اما این شناخت و آگاهی در سنخ با دیگر معارف متفاوت است(فعالی، ۱۳۸۷: ۵۵۵). تنها با این شناخت و آگاهیست که می توان ملکوت آسمان ها و زمین را دید و در نتیجه آن به یقین دست یافت: (و کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض لیکون من الموقنین)(انعام/ ۷۵).

البته قبل از اقبال ، دیگران از چنین سیر معرفتی سخن گفته اند که نمی توان تأثیر آنان را بر اندیشه اقبال انکار کرد که در این میان مهمتر از همه غزالی است.

" غزالی روزنه ی امیدی به تفکر تحلیلی نیافت، از این رو عرفان را تجربه کرد و در آن مضامینی آزاد و مستقل در زمینه ی دین یافت. او در این راه توفیق یافت تا حقی را

برای دین به دست آورد که وجودی مستقل از علم و حکمت و مابعدالطبیعه داشته باشد. اما پیدایی پهنه ی بی کران عرفان پذیرش متناهی بودن و عدم قاطعیت عقل را بر او آسان نمود و وی را به جایی رساند که خطِ حائلی میان عقل و شهود کشید. غزالی از این نکته غافل ماند که عقل و شهود اساساً به هم پیوسته اند و عقل الزاماً به دلیل پیوندش با زمان گذرا متناهی و غیر قاطع است(بقایی، ۱۳۸۰: ۲۲۳).

از دیگر شخصیت های تأثیر گذار در تشکیل شخصیت و تفکر اقبال مولوی است." مولانا جلال الدین رومی، مثنوی معنوی خود را که جوششی از وجدان بیدار اوست بر ضد بحران عقلگرایی افراطی که تمام جهان اسلام را در عصر او فرا گرفته بود نوشت. بحران فلسفه یونانی و مباحث کلامی و فلسفی خشک اذهان مسلمین، مدارس دینی و محافل علمی خاور اسلامی را به خود مشغول ساخته بود. مولانا به دفاع از وجدان، قلب و روح و عاطفه و عشق راستین پرداخت و در برابر آن قیام کرد.

محمد اقبال مدتی با دو عامل یعنی عامل قلب و عقل در نزاع بود. در این نزاع فکری و اضطراب روحی مثنوی مولوی بهترین کمک و یاور اقبال بود که به وسیله ی آن بسیاری از معماهای زندگی را حل نمود:

چو رومی در حرم دادم اذان من — ازو آموختم اسرار جان من
به دور فتنه عصر کهن او — به دور فتنه ی عصر جوان من
(اقبال: ۱۳۶۲)

او خود را سرمست باده ای می داند که از دست مولانای پیر خود گرفته است و آن را بر هر باده دیگری ترجیح می دهد:

بیا که می زخم پیر روم آوردم — می سخن که جوان تر زباده عنبی است
(ندوی، ۱۳۷۷: ۴۲-۴۱)

آری اقبال زمانی تحت تأثیر اندیشه های فیلسوفان غرب – نظیر هگل- قرار گرفت. اندیشه های پراکنده آن فیلسوفان ایمان اقبال را به اسلام اندکی سست نمود، اما این سستی اندک زمانی طول نکشید ، زیرا که مولانا- آنچنان که خود اقبال می گوید-

خضروار دست اقبال را می گیرد و او را به ساحل عشق و ایمان می رساند(حکیمی، ۱۳۸۰: ۱۲۸)

۲- اقبال و تصوف

تصویر پیوند اقبال و تصوف را تنها نمی توان در سخنرانی ها و یا فلسفه خودی او جستجو کرد بلکه برای دست یابی به تصویری روشن و کامل باید زندگی اقبال را مرحله به مرحله مورد بازبینی و تأمل قرار داد. شاید همین بی دقتی ها و عدم تأمل باعث شده است که برخی اندیشه ی اقبال را ضعیف و متناقض بپندارند ، به عقیده ی این گروه " اقبال از سویی صوفیان را انکار می کند و بینش آنان را تخدیری می خواند، و از سوی دیگر در هر فرصتی از بزرگان صوفیه به نیکی یاد می کند.

شاخص ترین نمونه، جلال الدین محمد بلخی است که اقبال خود را راه یافته ی جذبه و نظر او می داند؛ حال آنکه مولانا بارها به صراحت خویش را صوفی خواند و در اتصال او به حلقه ی عرفان و تصوف هیچ شک و شبهه ای وجود ندارد. صوفیان بزرگی چون ابو سعید ابو الخیر ، جنید بغدادی، بایزید بسطامی، حسین بن منصور حلاج، علی هجویری و... نیز در شعرهای اقبال ستایش شده اندو شگفت انگیزتر اینکه اقبال نظریه ی " خودی" خویش را از زبان آنان بیان می کند (حکیمی ، ۱۳۸۰: ۹۰-۸۹)

البته این مطلب را خود اقبال در نامه ای که به دکتر نیکلسون می نویسد گوشزد می کند و می گوید: " این مطلب را با آیات قرآنی، ملفوظات صوفیه و اقوال فلاسفه نیز می توان مدلل نمود، چنان که من از وحدت الوجود ابن عربی ، کثرت الوجود عراقی، تصور انسان کامل الجیلی و ذات بشریت به تعلق ذات حق مجدد الف ثانی در مقدمه چاپ اول اسرار خودی که به زبان اردو نوشتم استدلال آورده ام. ادعای من اینست که فلسفه ی اسرار مأخوذ از افکار و مشاهدات دانشمندان و صوفیان مسلمان می باشد(اقبال، ۱۳۸۴، ج ۲: ۶۰-۵۹).

اما آیا می توان صرف استفاده از اقوال صوفیان در" اسرار خودی" را نشانه ی ضعف اندیشه و تناقض دانست؟ و آیا آن "خودی" که اقبال از آن سخن می گوید با ذات تصوف و تمام مشارب آن می تواند در تناقض باشد؟ و اصولاً روح اقبال با چه تصوفی سازگار و با چه تصوفی ناسازگار است؟ و آیا تصوف در نظر اقبال مثبت و منفی دارد؟

" پدر اقبال شیخ نور محمد مردی عارف مسلک و صوفی بود و خود اقبال نیز ارادت فوق العاده ای نسبت به مولوی و دیگر شعرای متصوف داشت، به طوری که در شعرش جنبه های قوی مسائل عرفانی را می توان دید. اگر چه در اسرار خودی تصوف را از بعضی جهات مورد انتقاد شدید قرار داده، ولی منظورش تنها این بوده است که تصوف منفی را نابود سازد، و گرنه با جنبه های مثبت تصوف هیچ مخالفتی ندارد و چنان که از آثارش و شرح زندگانی اش بر می آید افکار و اصول عقایدش از عرفان و تصوف قدما آب می خورد (ساکت، ۱۳۸۵: ۱۱۳).

مطالعات جدی اقبال در مورد تصوف به هنگام نوشتن رساله ی دکتری فلسفه که مدت ها بعد(سیر فلسفه در ایران) نام گرفت آغاز شد. او در سال ۱۹۰۵م نامه ای به خواجه حسن نظامی می نویسد و از او می خواهد آیاتی را که درباره ی تصوف در قرآن موجود است به اطلاع او برساند تا ببیند آیا مسأله وحدت وجود در آیات قرآنی دیده می شود ؟ و آیا می توان ثابت کرد که تصوف از لحاظ تاریخی به اسلام تعلق دارد؟(اقبال، ۱۳۷۲، ج۱: ۱۶۷) اقبال در (سیر فلسفه) سعی کرد ثابت کند که تصوف یک روش علمی می باشد که عقل و اخلاق را با یکدیگر ممزوج می کند و راهی علمی برای بیداری جوامع و افراد و راهنمایی آنان به سوی اهداف عالی حیات باز می کند.

از این رو در (سیر فلسفه) معتقد است که ریشه های تصوف در قرآن موجود است، اما اینکه مسلمانان صدر اسلام جذب تصوف نشدند دلیل دیگری دارد. او می گوید: " به نظر من به آسانی می توان جرثومه ی تصوف را در قرآن و نیز در احادیث جست،

اما چون اعراب سخت مجذوب زندگی عملی بودند تصوف در عربستان رشد نکرد و ثمری نداد. در خاک بیگانه بود که جرثومه ی تصوف زمینه ای مساعد یافت و رویید و به صورت آیینی مستقل در آمد. قرآن مسلمین را چنین تعریف می کند: آنان که به غیب ایمان دارند و نماز می گزارند و چیزی از آنچه بدیشان داده ایم انفاق می کند) (البقره/۲)اما چیستی و کجایی غیب در خور تحقیق است(اقبال، ۱۳۸۰: ۹۵).

می توان گفت اقبال در نوشتن (سیر فلسفه در ایران) مرحله ی اول سفر خود را در جاده ی تصوف می پیماید. در این مرحله" او با عقیده های کلی و رایج تصوف و ابن عربی درباره وحدت وجود تقریباً همراه است(نگا: ساکت، ۱۳۸۵: ۴۵۲). با نوشتن "اسرار خودی" اقبال وارد مرحله ی جدیدی می شود. " به نظر اقبال خودی حقیقتی مسلم است و چون حقیقت خودی مورد انکار پانته ایست ها و طرفداران وحدت وجود است و آنان جهان آثار و پدیدها را غیر حقیقی و موهوم و به عبارت دیگر نا موجود می انگارند و با صراحت می گویند" کل ما فی الکون و هم أو خیال" ، لهذا اقبال بر کسانی که دکترین وحدت وجود را باور دارند اعتراض می کند (سعیدی، ۱۳۷۰: ۹۸).

بسیار واضح است که در این مرحله نظر او در مورد مهمترین شخصیت مکتب وحدت وجود –ابن عربی- تغییر کرده است، ولی اقبال بر خلاف بسیاری دیگر عجولانه حکم نمی کند: " اقرار می کنم که ابن عربی سر آمد صوفیان عرب و مردی بزرگ بود. در مسلمان بودنش تردید ندارم زیرا در اثبات اقوالش متکی به قرآن است، اما عقایدش با قرآن نمی خواند، لذا نیازی نیست که آرای وی را چه از نظر اسلام غلط باشد یا درست به تفصیل مورد بحث قرار دهیم، البته بگذریم که نزد من غلط است زیرا پیشوایان تصوف اصلاً در فهم تفاوت میان(توحید)و (وحدت وجود) دچار اشتباه بزرگی شدند و ندانستند که توحید، وحدت نیست(بقایی، ۱۳۸۰: ۲۰۷).

به نظر اقبال توحید نقطه ی مقابل شرک است و وحدت وجود نقطه ی مقابل کثرت وجود و کثرت منافاتی با توحید ندارد.

تصوف وجودی، انسان را به سکر و بی خودی دعوت می کند، اما حالت سکر، تعلیمی اسلامی نیست، زندگی رسول الله (ص) و اصحاب وی بهترین نمونه برای ثبوت این کیفیت می باشد . وضع مستقل قلب یک مسلمان حالت بیداری دارد نه سکر و خواب (اقبال، ۱۳۷۲، ج۱: ۳۴۱).

در واقع آنچه را که " فلسفه خودی" نامیده اند می توان " عرفان خودی" هم نامید. اقبال با تصوف مخالف نیست بلکه با سکر و بی خودی و رها کردن حیات و رهبانیت مخالف است.

اقبال از عرفان سخن می گوید، اما عرفان او خانقاه نشینی و سکوت و خونسردی و بی تفاوتی در مقابل مسایل اجتماعی نیست. او در یک مناجات پر معنا و فوق العاده زیبا از خداوند" سوز و آهی خانه زاد" می خواهد . او آرزو دارد انسانی باشد که در عین داشتن سکون گوهر، اضطراب ، حرکت و پویایی امواج دریا را داشته باشد و خاکش به نور نغمه ی داوودی برافروزد و هر ذره وجودش پر و بال شرار و شرر پیدا کند:

یا رب درون سینه دل با خبر بده	در باده نشئه را نگرم آن نظر بده
این بنده را که با نفس دیگران نزیست	یک آه خانه زاد مثال سحر بده
سیلم مرا به جوی تنگ مایه ای مپیچ	جولانگهی به وادی کوه و کمر بده
سازی اگر حریف یم بیکران مرا	با اضطراب موج سکون گهربده
شاهین من به صید پلنگان گذاشتی	همت بلند و چنگل از این تیز تر بده
خاکم به نور نغمه داوود برفروز	هر ذره ی مرا پر و بال شرر بده

(حکیمی، ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۴۸)

اقبال در حالی که با وحدت وجود مخالف بود در همان حال با کسانی مانند حافظ ، جامی، سنایی، عراقی و دیگر شاعران هم به مخالفت برخاست(ساکت، ۱۳۸۵: ۴۲۸) او در مثنوی اسرار خودی به حافظ و فکر او می تازد که همین امر موجب اعتراض های فراوانی شد:

هوشیار از حافظ صهبا گسار جامش از زهر اجل سرمایه دار
رهن ساقی خرقه پرهیز او می علاج هول رستاخیز او
نیست غیر از باده در بازار او از دو جام آشفته شد دستار او
چون جرس صد ناله رسوا کشید عیش هم در منزل جانان ندید
....
بی نیاز از محفل حافظ گذر الحذر از گوسفندان الحذر

(اقبال، ۱۳۷۲، ج۲: ۳۳۰-۳۲۹)

از طرفی اقبال در مسأله ی جبر و اختیار هم بر خلاف صوفیان وجودی نظر دیگری دارد. او" در مثنوی گلشن راز جدید که بر مثال گلشن راز شیخ محمود شبستری ساخته است موضوع تقدیر را به میان می کشد و ضمن طرح نظرگاه های خود در باب آن به تفصیل آرای صوفیان قدیم را جرح می کند. اقبال در این منظومه زیبا جبر و اختیار را دو چیز جدا از هم ندانسته ، بلکه امر واحدی می داند که برای آدمی از بیرون رنگ جبر داشته و از درون آزادی است. او حد ایمان را هم با استناد حدیثی به پیامبر(ص) آ ن می داند که شخص معتقد باشد ایمان جبر و اختیار است و سپس می گوید که جان آدمی نمی تواند مجبور باشد چون انفاس حضرت حق است و نمی شود آن را مجبور شمرد و اصولاً جان بدون یک سرشت آزاد رنگ جان به خود نمی گیرد" (محبتی، ۱۳۷۹: ۹۵):

به تقدیرش مقام هست و بود است
نمود خویش و حفظ این نمود است
چه‌می‌پرسی چه‌گون است وچه‌گون‌نیست
که تقدیر از نهاد او برون نیست
چه گویم از چگون و بی چگونش
برون مجبور و مختار اندرونش

چنیـــــن فـــــرمـوده سلطـان بدرست
کـــه ایمـان در میـــان جـبر و قـدر است
ولـی جـــــان از دم جـــان آفرین است
به چنديـن جلوه ها خلوت نشین است
(اقبال، ۱۳۶۲: ۱۷۷)

برخی را باور بر این است که اقبال در واپسین سال هـای عمـر خـود بـه مـسأله ی وحدت وجود عقیده داشته است. اگر چنین باشد آخـرین مرحلـه ی سـیر صـوفیانه ی اقبال مرحله وحدت وجود است. به عقیده ی این گروه " گویا اقبال تا سـال ۱۷-۱۹۱۶ با مسأله ی وحدت وجود مخالف بود ولی بعدها کم کم حقانیت وحدت وجـود بـر او هویدا شد به گونه ای که در سال ۱۹۲۲م با این اندیشه همسویی نشان داد.

برای نمونـه در « پیـام مـشرق»، «زبـور عجـم»، «جاویـد نامـه» و «ارمغـان حجـاز» شعرهایی پیدا می شود که این مطلب را ثابت می کند. همچنین گـواهی اسـتاد یوسـف سلیم چشتی در نظر این عده از اهمیت خاص برخوردار است. زیرا او در شرح ارمغـان حجاز نوشته است :

در سال ۱۹۲۰م. در دیداری که با علامه اقبال داشـتم بـه ایـشان عـرض کـردم کـه مسأله ی وحدت وجود را به من بفهمانید، در این باره ایشان پاسخ دادند در اصـل ایـن مسأله به گفتگو بستگی دارد. تا آنگاه که این حالت برتو عارض نگردد که جز خدا هیچ کس وجود ندارد این مسأله را نخواهی فهمید. از این گذشته بیان این مسأله بـا کلمـات بسیار سخت است. این موضوع به اندازه ای باریک و حـساس اسـت کـه اگـر گوینـده کوچکترین کوتاهی نشان دهد یا شنونده نادرسـت بفهمـد در هـر دو صـورت کفـر و الحاد همراه آن خواهد بود. خودت شخصاً برای درک ایـن مطلـب بکـوش" (سـاکت، ۱۳۸۵: ۴۳۹).

اگر چنین باشد می توان گفت که فکر اقبال در اواخر عمـر بـه فکـر غزالـی بیـشتر نزدیک است ، زیرا غزالی به مراتب پایبند است و هر مرتبه از کشف معرفت را خـاص

گروهی می داند و طبیعی است که بالاترین آن کشف و شهود است که بر برهان برتری دارد و با این توصیف اقبال در نهایت به" وحدت وجود" می رسد که البته راه آن هم بسیار دشوار و خطرناک است.

در هر حال در بررسی پیوند اقبال و تصوف چند نکته را نباید از نظر دور داشت، اول آنکه اقبال هیچگاه در زندگی فردی اهمیت تصوف و عرفان مبتنی بر قرآن را نادیده نمی گیرد و به آن پایبند است، دوم آنکه تصوف ذهن گرای مبتنی بر خیال بافی به ظاهر نزد اقبال پسندیده نیست و او" عرفان صحو" را بر " عرفان سکر" ترجیح می دهد. و سوم آنکه اساساً این نوع از تجربه نزد صاحب تجربه در مقاطع مختلف زمانی یکسان نیست و ما نیز اگر حکمی می کنیم به اقتضای " إن آثارنا تدل علینا" است و آثار اقبال هم در وجه غالب خود نمایانگر عرفان یا فلسفه خودی است که با وحدت وجود میانه ی چندانی ندارد.

۳- خصوصیات تجربه عرفانی از منظر اقبال

همانطور که گفتیم یکی از برجسته ترین ابعاد شخصیت اقبال بعد عرفانی و به تعبیر خودش تجربه های درونی و باطنی اوست که اندک توجهی به مجموعه ی آثار و اشعار وی و نگاهی به عوامل اقلیمی و تاریخی فرهنگی روزگار او این وجهه ی صوفیانه شخصیت اقبال را مسلم و غیر قابل انکار می کند:

دفتر صوفی سواد وحرف نیست — جز دل اسپید مثل برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم — زاد صوفی چیست آثار قدم
چند گامش‌گام آهودرخور است — بعد از آن خود ناف آهو رهبر است
راه رفتن یک نفس بر بوی ناف — خوشتر از صد منزل گام و طواف

اقبال قویا معتقد است که علاوه بر سطح متعارف تجربه سطح دیگری نیز وجود دارد و آن تجربه ای است که از"شهود" حاصل می شود. این تجربه ای است منحصر به فرد ، تجربه ای خاص خود و اصولاً متفاوت با دیگر انواع تجربه؛ با ادراک حسی فرق دارد و با اندیشه و تفکر نیز متفاوت است. در شهود از مضیق زمان و مکان در

می گذریم ، زیرا حقیقتی را برما عیان می سازد که نه ادراک می تواند آن را فهم کند و نه اندیشه(بقائی، ۱۳۷۹: ۴۸).

اقبال ضمن تشریح اهمیت تجربه ی دینی در پیشگاه معرفت اهمیت الهام را که در فلسفه ی او اهمیت شایان دارد مورد بحث قرار می دهد. به عقیده اقبال فکر و الهام و به تعبیر دیگر اندیشه و کشف نقیض یکدیگر نیستند و از لحاظ علم، مقام و منزلت تجربه ی عرفانی در حقیقت نازلتر از مقام و منزلت سایر آزمایشات بشری نبوده و به دلیل اینکه محسوس و مشهود نیست نمی توان آن را بی اعتبار تلقی کرد.

اقبال در سخنرانی های خود از خصوصیات این تجربه سخن به میان آورده است. شهود در نظر اقبال ممیزه های زیر را داراست(اقبال، ۱۴۲۱: ۳۸-۲۷):

۱- تجربه ی عرفانی بی واسطه و مستقیم به نفس می رسد.

به نظر اقبال تجربه عرفانی به مانند سایر سطوح تجربه ی انسانی مستقیم است. به این معنی که تمام جوانب تجربه ی عادی برای تحصیل علم و آگاهی یافتن از عالم خارج نیازمند تأویل موضوعات حسی اند. درست به همین شکل تجربه عرفانی هم در شناخت خدا نیازمند تأویل است.

۲- تجربه ی عرفانی یک کل غیر قابل تجزیه است.

در ادراک حسی ، مدرکات قابل تجربه هستند، اما حال صوفی هر اندازه هم واضح و غنی باشد، تجزیه آن امری ناممکن است. البته تفاوت حال صوفی با آگاهی عادی عقلی به این معنا نیست که تجربه ی او کاملاً با آگاهی طبیعی بی ارتباط است. به نظر اقبال، ویلیام جیمز در این خصوص به خطا رفته است، زیرا آن حقیقتی که ما از آن متأثر می شویم در هر حال یکی است، با این تفاوت که آگاهی عقلی با انتخاب های پی در پی به تجزیه و تقسیم حقیقت می پردازد، اما تجربه ی عرفانی آنی تمام راه را می پیماید و ما را به حقیقت می رساند.

۳- تجربه ی عرفانی پیوندی آنی و محکم است با ذاتی متعالی

به نظر اقبال تجربه ی عرفانی نزد مرید آن لحظه ای است که به شکلی آنی اما محکم مرید با ذاتی آگاه و محیط و متعالی ارتباط برقرار می کند و این لحظه دمی است گذرا و زمان دار که در آن به شکل موقت شخصیت مرید فنا می شود. این حالت به عقیده ی اقبال تا حد زیادی واقعی است و نباید آن را حالتی سرگردان در ذهن قلمداد کرد.

اقبال در جواب این سؤال که چگونه ممکن است به شکل مستقیم به معرفت ذات الهی نائل آمد در حالی که ذات الهی مستقل است؟ می گوید: این سؤال از آن تصور اشتباه ناشی شده که می پندارد شیوه معرفت در همه چیز همان شیوه ی درک عالم محسوسات است و اگر چنین بود ما هیچ گاه به وجود خودمان علم پیدا نمی کردیم؛ چون علم به نفس با ابزارهای حسی به دست نمی آید.

اقبال در تبیین این موضوع می گوید: هیچ کدام از ما حس خاصی نداریم که به وسیله ی آن به عقل دیگران پی ببریم و تنها راه پی بردن به یک موجود عاقل حرکات جسمانی اوست که به حرکات خود ما شباهت دارد، از طرفی آن موجود عاقل به اشارات در خواست های ما پاسخ می گوید و این همان چیزی است که قرآن به آن تصریح دارد: (و قال ربکم ادعونی استجب لکم)(غافر/۶۰)، (و إذا سألک عبادی عنی فإنی قریب أجیب دعوة الداع إذا دعان)(بقره/۱۸۶) این حالات اگر چه استنتاجی است اما همه ما می دانیم که شناخت عقل دیگران از نوع معرفت های مستقیم است. اقبال از این مثال به آن خاطر استفاده می کند تا این نکته را خاطر نشان سازد که شناخت و معرفت مستقیم در تجربه عرفانی نمونه های دیگری هم دارد. در تجربه عادی هم می توان مشترکاتی برای آن پیدا کرد و شاید بتوان گفت که تجربه عرفانی هم زیر مجموعه ی این نوع معرفت هاست.

۴- تجربه ی عرفانی غیر قابل انتقال به غیر است.

حالات صوفیانه بیشتر از آنچه به عقل شبیه باشد بـه شـعور و احـساس شـبیه اسـت. پیامبر و یا عارف می توانند از تفسیر فحوای تجربه های خود با دیگران سـخن بگوینـد، اما خود آن تجربه ها و احساسات غیر قابل انتقال به غیر است.

به نظر اقبال آیات قرآنی هم حالات سایکلولوژی این تجربه را بیان می کنند نه نفـس تجربه را:

(وما کان لبشر أن یکلمه الله إلا وحیاً أو مـن وراء حجـاب أو یرسـل رسـولاً فیـوحی بإذنه ما یشاء إنه علی حکیم)(شوری/۵۱).

اینجا اقبال نکته دیگری را متذکر می شود، و آن اینکه تجربـه عرفـانی هماننـد هـر احساس دیگری همواره حاوی عنصری از تفکر هست وبه همین خاطر اسـت کـه ایـن تجربه همواره تلاش می کند خود را در فکر نمایان سازد، احـساس و تفکـر دو مظهـر متفاوت از تجربه باطنی اند، یکی مظهر ازلی و جاوید و دیگری مظهـر زمـانی و مـدت دار.

به نظر اقبال اختلافات پیرامون مسأله ی خلق قرآن که مدت مدیدی ذهن بـسیاری از متکلمان را به خود مشغول ساخته بـود نیـز ناشـی از همـین ارتبـاط تنگاتنـگ میـان احساس و تفکر است. زیرا تجربه و احساس همواره می کوشد تا لباسی از تفکر به تـن کند و خود را عیان سازد. این مسأله حقیقت دارد که فکر و کلمه در آن واحد از شـعور متولد شده و سر بر می آورند اگر چه فهم منطقی، برای آن دو، ترتیب زمانی قائل باشد و همین ترتیب زمانی مشکل اصلی را برای فهم ایجاد کرده است.

۵- ارتباط با ذات ازلی به معنی قطع رابطه کامل با زمان متجدد و مسلسل نیست

تجربه ی عرفانی به سرعت از میان می رود اما صاحب تجربه پس از رفـتن احـساس عمیقاً احساس قدرت می کند، پس از این تجربه پیامبر و صوفی هر دو به مجـال تجربـه ی عادی باز می گرداند با این تفاوت که بازگشت پیامبر از معانی بیشماری برای بشریت لبریز است.

نتیجه

نتایج این بحث را می توان به صورت زیر خلاصه کرد:

اقبال در تبیین منظومه ی معرفتی خود بشدت متأثر از قرآن است و بر همین اساس منابع معرفتی نزد او عبارتند از سیر آفاتی، سیر انفسی و تاریخ.

اقبال در تمام مراحل زندگی خود با تصوف پیوندی عمیق دارد و این پیوند را می توان در آثار او به خوبی مشاهده کرد، البته برداشت او از تصوف در تمام مراحل زندگی اش یکسان نبوده است، اما به ظاهر " فلسفه خودی" یا " عرفان خودی" او با وحدت وجود میانه ای ندارد.

تجربه ی عرفانی در نظر اقبال از مهمترین منابع معرفتی به شمار می آید، اما اقبال با تمسک به قرآن ثابت می کند که این تجربه سایر سطوح معرفتی را محو نمی سازد.

تجربه ی عرفانی به نظر اقبال مستقیم، غیر قابل تجزیه، آنی و محکم، غیر قابل انتقال به غیر و مرتبط با زمان متجدد و مسلسل است.

منابع

۱- *قرآن کریم*

۲- اقبال،جاوید(۱۳۷۲) **زندگی و افکار علامه لاهوری**، ترجمه دکتر شهیندخت کاروان مقدم، چاپ دوم، مشهد شرکت به نشر انتشارات آستان قدس رضوی.

۳- اقبال، محمد(۱۴۲۱) **تجدید الفکر الدینی فی الإسلام**، ترجمه عباس محمود، مصر:الطبعۀ الثانیۀ، دار الهدایۀ.

۴- ----------(۱۳۶۲) **دیوان اقبال لاهوری**، چاپ دوم، تهران: انتشارات پگاه.

۵- ----------(۱۳۸۰) **سیر فلسفه در ایران** ، ترجمه امیر حسین آریان پور، تهران: انتشارات نگاه.

۶- ----------(۱۳۸۴) **نامه های علامه اقبال لاهوری**، گزینش و ترجمه دکتر محمد یونس جعفری و فرهاد پالیزدار، چاپ اول، تهران: نشر همراه.

۷- بقایی، محمد(۱۳۷۹) **اقبال با چهارده روایت**، چاپ اول، تهران: انتشارات فردوس.

۸- ----------(۱۳۸۰) ***سونش دینار* دیدگاه های علامه اقبال**، چاپ اول، تهران: انتشارات فردوس.

۹- حکیمی، محمود(۱۳۸۰) ***در مدرسه اقبال لاهوری* درباره زندگی** ، آثار و اندیشه های محمد اقبال لاهوری، چاپ اول، تهران: انتشارات قلم.

۱۰-ساکت، محمد حسین(۱۳۸۵) ***ماهتاب شام شرق* گذاره و گزینه ی اندیشه اقبال** ، چاپ اول، تهران: میراث مکتوب.

۱۱- سعیدی، غلامرضا(۱۳۷۰) **اندیشه های اقبال لاهوری**، چاپ دوم، تهران: مرکز نشرفرهنگ اسلامی.

۱۲- فعالی، محمد تقی(۱۳۸۷) **تجربه ی دینی و مکاشفه عرفانی** ، چاپ سوم ، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۳- مجتبی، مهـدی(۱۳۷۹) **صدای رویش خیال نگاهی تازه به اندیشه و شعر اقبال،** چاپ اول، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی زهد.

۱۴ ندوی، سید ابوالحسن(۱۳۷۷) **شگفتی های اندیشه اقبال،** ترجمـه ی ابـو شـعیب عبدالقادر دهقان، تربت جام: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام.

سعیده رضی خادمی
دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه سیستان و بلوچستان

مبارزه با استعمار

چکیده

کشور هند پایگاه عمده‌ی نظامی محسوب می شد و به همین علت مورد توجه کشورهای استعمارگر قرار گرفت و در چنین اوضاع نا بسامانی بود که شاعران و نویسندگان قلم خود را در راه آزادی به کار گرفتند و از این افراد می توان محمد اقبال لاهوری را نام برد که سهم عمده‌ای در هدایت افکار عمومی به سوی رفتارهای روشنگرایانه داشت. او معتقد بود که مسلمانان با تکیه بر "خودی" خویشتن می توانند به وحدت واقعی دست یابند و بنای نوی از علم و فن آوری را در مقابل غارتگران فراهم آورند.هدف ازانجام این پژوهش این است که به بررسی راه ها و روش هایی که اقبال درجهت مبارزه با استعمارپیشنهاد کرده است، پردازد.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، مبارزه با استعمار، آزادی .

مقدمه

قرونِ هجدهم، نوزدهم و بیستم میلادی ، لحظه های تاریخی دردناکی برای کشورهای اسلامی بود، که شاید هرگز تکرار نگردد. غرب برآمده از انقلاب صنعتی کمربه استعمار جهان بسته بود و همه ی منابع و منافع را در انحصار خویش می خواست. ارتش استعمار، دنیا را درپی عطش قدرت درمی نوردید و ازقتل عام و

غارت ها حکایت ها خلق نمود که نمونه را در آثار شاعران و نویسندگان کشورهای استعمار زده به انبوه می توان یافت .

هند دراین ادوار پیشینه ای پر از حوادث و اتفاقات عجیبی دارد که عمق فاجعه ی استعمارزدگی را در هرروزش ثبت نموده است . شاعران و نویسندگان همچون «رود یارد کیپلینگ » ،«جواهرلعل نهرو »،« عبد الکلام آزاد »،«رابیند رانات تاگور» قلم خویش را درراه آزادی هند به خدمت گرفتند که حاصل آن به همراه مجاهدت های ملت انقلابی آن خطه ی زرخیر ، رهایی از بند استعمار بریتانیای کبیر بود ودراین میان علامه « محمد اقبال لاهوری » نقش بسیار ارزنده ای درهدایت افکار عمومی به سوی رفتارهای روشنگرایانه داشت .

سلسله نسب اقبال

در یک مدرک منحصر به فردخطی، اقبال قومیت خود را« سپرو»(کشمیری پاندیت) نگاشته است. (پاندیت : لقبی مذهبی در برهمن ها و به معنی عالم آمده است.)

آقای « محمد دین فوق» در کتاب « تاریخ اقوام کشمیر» می نویسد:

برای تحقیق کامل لفظ « سپرو » باید به اقبال رجوع کرد. در ۱۶ ژانویه ۱۹۳۴ نامه ای از اقبال در پاسخ دریافت نمود. اقبال به او چنین نوشته بود : « کشمیری برهمن که نسل سپرو دارد. درباره اصل و نسب آن هر آنچه من از پدر شادروان خود شنیده ام ، عرض می کنم . وقتی که مسلمانان بر کشمیر مسلط شدند ، کشمیریان برهمن از روی کهنه پرستی و ارتجاع و یا به علل دیگر به علوم و زبان مسلمانان اعتنا نمی کردند. بدین سبب اولین گروهی که به طرف زبان فارسی و تعلقات آن کشانده شد و تا حدی به آن آگاهی پیدا کرد و اعتماد حکومت اسلامی را جلب نمود، » سپرو » خوانده شد.

معنی این لفظ عبارت است : شخصی که پیش از همه شروع به خواندن کند. (اقبال، ۱۳۶۲ . ج ۱ : ۳۳)

اقبال در ۱۹۰۷ میلادی در شرح حال خویش نوشت :

بعد از فوق لیسانس من در دانشکده ی علوم شرقی دانشگاه پنجاب به طور" میکلود عربیک ریدر " (دانشیار زبان و ادبیات عربی) استخدام شدم. در آنجا من تا سه سال درباره ی موضوعات تاریخ و سیاست اقتصادی، سخنرانی هایی کردم. (اقبال ۱۳۶۲،ج ا ۱۰۳:)

استعمار

«استعمار کردن ،آباد کردن » در اصطلاح کنونی استعمار به معنی تصرف عدوانی دولتی قوی ، مملکتی ضعیف را و غصب اموال و پایمال کردن حقوق و فعال مایشایی وی در آنجا. (دهخدا ، ۱۳۷۲ .ج ۲ : ۱۸۳۴)

دکتر شریعتی در باب استعمار این گونه بیان کرده است :

استعمار : به صورت یک عده مسیحی یا مهاجر اروپایی که برای سرمایه گذاری و آبادی و ایجاد تولید و کار و ترقی می آمدند در گوشه ای زندگی کنند و به عمران آن بپردازند (استعمار) و یا در شکل عده ای تاجر فرانسوی یا انگلیسی و غیره می آمدند، به سادگی و حتی با استقبال و احیاناً مساعدت و خشنودی بومیان وارد می شدند و کم کم صاحب همه چیز می گشتند.

در قرن نوزدهم، تازه از شیشه های رنگی، الماس بدلی و سنگ های قیمتی، جواهر مصنوعی ساخته بودند و فرنگی رند هفت خط ، خان خر کن و متجدد رنگ کن چند مشت از این شیشه رنگی ها بر می داشت و می برد به آفریقا و به روسا و اشراف و شیوخ قبایل افریقا هدیه می کرد، به خصوص در جشن ها و مراسم عروسی و تشریفات قبیله ای شان یک مشت شیشه می داد و یک گله گوسفند می گرفت. (شریعتی ۱۳۷۸ :۵۷)

بعد به مرور آن ها در امور سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مملکت ها دخالت می کردند تا جایی که امور اداری مملکت ها را در دست می گرفتند؛ به این شکل نفوذ کشورها در کشوری دیگر استعمار گفته می شود.

«رهایی»

سلطه ی بیگانگان برهند و نقش تعیین کننده ی آن ها در حیات مادی و معنوی هندوان، فکر عارف شبه قاره را در مشغول می کرد. آرمان او ، رهایی از جباریت انگلیسیان چپاول گر است.

ادبیات برای اقبال ، آگاهی ، دانش ،سر بلندی و راه رهایی و ابزار است ، او به شیوایی و مهارت همان منشی را دنبال می کند که مولانا برای رهایی انسان از قید تعینات مادی انجام داد.

ترا نادان امور غم گساری ها ز افرنگ است

دل شاهین نسوزد بهر آن مرغی که در چنگ است

(اقبال لاهوری ، ۱۳۴۳ : ۱۵۵)

اقبال علت نفوذ استعمار غفلت و بی خبری مردم کشورهای مستعمره می داند و برای رهایی مردم از بند استعمار از طریق اشعار کمر به آگاهی دادن مردم می بندد و با آوردن تمثیل گوسفندان مرغزار و شیران، افسون خواندن گوسفند زیرک را وسیله ی فریب شیران کار آزموده دانسته و غفلت و نادانی شیر را باعث بیچارگی و تباهی او دانسته است. از این تمثیل می توان چنین استنباط کرد :

که حیله کشور های پیشرفته و استعمارگر باعث بیچارگی و درماندگی کشورهای عقب افتاده که همان شیران بیشه باشند می گردند.

آنکـــه کردی گوسفندان را شکار کـــرد دیـــن گـــوسفندی اختیار
بـــا پلنگـــان سازگارآمد علف گشت آخـــرگـــوهـرشیری خزف
از علـــف آن تیـــزی دندان نماند هیبـت چشـــم شـرار افشان نماند...
پنجه هـــای آهنیـــن بی زور شد مـــرده شـد دل ها و تنها گور شد
صد مرض پیـدا شد از بی همتی کـــوتـــه دستـی بیدلی دون فطرتی
شیر بیدار از فســـون میش خفت انحطاط خـــویش را تهذیب گفت

(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۳)

برای مبارزه با استعمار، اقبال راه هایی پیشنهاد کرده است که مهمترین آن هـا بـه شرح زیر است:

اتحاد کشورهای اسلامی

اقبال آرزوی وحدت مسلمانان را داشت. و این آرزو را به شـاعری کـشانید زبـان فارسی را برای اندیشه های جهان وتنی خود برگزیـد قیـود طبقـاتی هنـدوان را سـدی بزرگ در مقابل تشکیل حکومت واحد می دانست .(زرین کوب، ۱۳۵۱ : ۱۸۶)

و در جایی دیگر اقبال در سخنرانی خود ایراد می نماید که: "چون مسلمانان پراکنـده اند متاسفانه با آنها عناد می ورزند . تا امروز برای حل مشکل خود از هر راهی اسـتفاده کردید پیشنهاد پیامبر اسلام را نیز آزمایش کنید . ایشان می فر مایند : "اتحاد امتی حجه قاطعه" برای یک بار هم که شده با هم متحد شـوید ، و ببینیـد چـه نتیجـه ای دارد ." (اقبال ،۱۳۷۲، ج ۲ :۲۰۲)

مقصد نهایی اسلام را بر قراری صلح و برابری و همچنین بر کناری اختلاف نـژاد و رنگ زبان و منطقه جغرافیایی دانسته است و رشته اتصال اقوام را داشتن ایمان می داند. (اقبال، ۱۳۶۲ . ج ۱ :۲۵۵)

فرد و قوم آینه یکدیگـــرند سلک و گوهر کهشکان و اخترند
فرد می گیرد ز ملت احترام ملـــت از افـــراد می یابد نظام

فرد تا اندر جماعت گم شود　　　قطره ی وسعت طلب ، قلزم شود

(اقبال، ۱۳۴۳: ۵۸)

راه های تامین وحدت هم به سه صورت قابل ترسیم است که یکی رهبری واحد کشورهای اسلامی، دوم تشکیل فدراسیون اسلامی متشکل از تمام کشورهای اسلامی در آخر هم شرکت در پیمان ها ، قراردادها ، اتحادیه ها و گسترش مناسبات فرهنگی ، سیاسی و اجتماعی می باشد. (اقبال، ۱۳۷۲. ج ۲ : ۸۷۲)

خویشتن شناسی

" فلسفه اقبال ، اساساً بر خود استوار است. «خود» هم نقطه ی حرکت و عزیمت اندیشه او، و هم، پایه و اساس آن است. این «خود» است که پیش رویش شاه راهی به ما بعد الطبیعه می گشاید، زیرا مکاشفه و درون نگری خود، ادراک ما بعد الطبیعه را برایش ممکن می سازد. اقبال مدعی است که به این درون نگری و مکاشفه دست یافته است.

خود، حقیقتی واقعی است، حقیقتی که وجود اصالت دارد. با درون نگری در می یابیم که خود ، واقعی ترین حقیقت است. واقعیت آن را می توان بی واسطه ادراک کرد و علاوه بر این ، درون نگری نه تنها واقعیت «خود» را اثبات می کند، بلکه ذات و ماهیت آن را نیز آشکار می سازد . خود – آنگونه که از طریق شهود ، مکشوف می شود – ذاتاً نیرویی هدایتگر ، آزاد و نامیرا است." (حسن انور، ۱۳۷۰ : ۷۶)

از همه کس کناره گیر صحبت آشنا طلب

هم زخدا خودی طلب هم زخودی خدا طلب

(اقبال ، ۱۳۴۳ : ۱۱)

مثنوی اسرا خودی اقبال در حقیقت تفسیر و توضیح این حدیث معروف است که « من عرف نفسه فقد عرف ربه » که خلاصه اش در این بیت می توان دید:

غلام همت آن خود پرستم　　　که با نور خودی بیند خدا را

(اختر، ۱۳۷۷ : ۱۲۹)

بازگشت فطرت انسانی

در بازسازی اندیشه می گوید : " با غلبه ای که انسان امروزی از طریق نتایج فعالیت عقلی خویش بر طبیعت یافت ، نهال معنویت در وجودش خشکید. این انسان در قلمرو اندیشه ، ستیزی گسترده با خویشتن ؛ و در زندگی سیاسی و اقتصادی مبارزه ای وسیع با دیگران دارد.

درمانده ی خود پرستی بی رحم خویش است ؛ اشتهای سیری ناپذیرش به زراندوزی ، اندک اندک خط بطلان بر تلاش های متعالی او کشیده و چیزی جز زندگی کسالت آور عایدش نساخته است." (دار، ۱۳۶۸: ۱۳۸)

اقبال معتقد است که تربیت خودی سه مرحله دارد : مرحله اول را اطاعت و مرحله دوم را ضبط نفس و مرحله سوم را نیابت الهی نامیده اند.

مرحله اول اطاعت

ناکس از فرمان پذیری کس شود آتش ار باشد ز طغیان خس شود

(اقبال، ۱۳۴۳ : ۲۹)

مرحله دوم ضبط نفس

نفس تو مثل شتر خود پرور است خود پرست وخود سوار وخود سرسا
مردشو آور زمام او به کف تا شوی گوهر اگر باشی خزف

(همان: ۳۰)

مرحله سوم نیابت الهی

نایب حق همچو جان عالم است هستی او ظل اسم اعظم است

(همان: ۳۱)

داشتن حس آزادگی و آزادیخواهی

از اسارت و بندگی انسان و چاکر منشی رنج می برد و با زبانی شیوا می گوید :

جلوه حق گرچه باشد یک نفس قسمت مردان آزاد است و بس

از غـــلامـــی، لذت ایمان، مجو　　گرچه باشد حافظ قرآن ، مجو

(همان: ۴۰۶)

علم و دانش

برگ و ساز ما کتاب وحکمت است　　این دو قوت اعتبار ملت است

(همان: ۴۳۰)

اقبال معتقد است که علم و دانشی را که غربیان دارند در اصل متعلـق بـه مـردم مشرق زمین بوده است و به همین علت غربیان را مدیون مردم مشرق زمین می داند.

مبارزه با ملی گرایی (ناسیونالیسم)

او که از وجود و حضور ابر قدرت های استعماری در کشورهای اسلامی محزون شده بود تعلق افراد را به یک منطقه جغرافیایی خاص، یا رنـگ و زبـان و نـژاد خـاص داشتن را فقط از روی اتفاق می دانست و در اختیار انسان ها نمـی دانـست و احـساس غرور داشتن نسبت به طبقه ای خاص را جایز نمی دانست و تصور غربی ملی گرایی را خلاف اصول جهانی انسان دوستی و احترام به آدمیـت مـی دانـد.(اقبـال، ۱۳۶۲، ج ۱ : ۲۵۱)

لرد مغـــرب آن ســـراپـــا مکروفن　　اهـــل دیـــن را داد تعلیـــم وطـــن

او بـــه فکر مـــرکز و تـــو در نفاق　　بگـــذر از شـــام و فلسطین و عراق

تو اگر داری تمیز خوب و زشت　　دل نبندی با کلوخ و سنگ و خشت

(اقبال، ۱۳۴۳ : ۳۰۴)

آن چنـــان قطـــع اخوت کرده اند　　بـــر وطن تعمیـــر ملـــت کرده اند

تـــا وطن را شمـــع محفل ساختند　　نـــوع انســـان و قبـــایـــل ساختند

روح از تن رفت و هفت اندام ماند　　آدمیـــت گـــم شـــد و اقـــوام ماند

(همان: ۷۸)

اقبال عقاید سیاسی خاصی داشت او با ملی گرایی کـه تـداوم گـرایش قبیلـه ای باشد مخالفت می کرد او از هر گونه ملی گرایی و تعلق نژادی دوری می جست .

غرب ستیزی

یکی از معروف ترین مثنوی های او « پس چه باید کرد ای اقوام شرق ؟ »نام دارد که اقبال بازبانی شیوا ولی پرخاشگر ملت های ما را به اعتماد به نفس ، خلاقیت و بی نیازی از استعمارگران غرب دعوت می کند.(همان: ۸۷۳)

دانی از افرنگ و از کار فرنگ تـا کجـا در قید زنار فرنگ ؟
زخم ازو نشتر ازو سوزن ازو مـا و جدی خون و امید رغو

(همان: ۴۱۱)

اگر چه اقبال با توجه به علاقه شدیدش به مشرق زمین هرگز به ناسیونالیسم و غرب ستیزی نیفتاد، اما از نظر فکری و در زمینه ی پیشرفت علوم نه تنها مخالف آن ها نبود، بلکه از افکار بزرگان آنها مثل هگل ، کانت ،نیچه و مخصوصاً گوته بهره برده است

نتیجه

اقبال شخصیتی سیاستمدار و مبارزی سرسخت در برابر استعمار غرب است . سراسر زندگی اقبال مشحون از مبارزه بر ضد ظلم و ستم کشورهای استعمارگر بر مردم محروم و ستم کشیده ی جهان سوم است .

او با آنکه غرب ستیز بزرگی است ولی معتقد است که باید از علم و فرهنگ غرب در راه پیشرفت جوامع کانت، هگل، و گوته و ... بهره برده است افکارش رنگ آنها نگرفت وی راه هایی برای مبارزه با استعمار و رهایی ازبندغارتگران به ظاهر اصلاح گر پیشنهاد می کند که مهمترین این راه ها : خویش شناسی و برگشتن به فطرت پاک خدایی و اتحاد کشورهای اسلامی، داشتن حس آزادی و آزادیخواهی، تاکید بر علم و دانش، استفاده از هنر شعر در بیدار سازی مردم، مبارزه با ملی گرایی (ناسیونالیست) غرب ستیزی است.

منابع

۱- اختر، محمد سلیم (۱۳۷۷) **اقبال شناسی جستاری در اندیشه و هنر علامه دکتر محمد اقبال لاهوری**، چاپ اول، تهران: انتشارات: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲- اقبال، افضل (۱۳۶۳) **تأثیر مولانا بر فرهنگ اسلامی**، ترجمه: محمد رفیعی مهرآبادی. چاپ اول، تهران: انتشارات موسسه مطبوعاتی عطایی.

۳- اقبال، جاوید (۱۳۶۲) **زندگینامه محمد اقبال لاهوری**، چاپ اول. ج ۱. تهران: انتشارات فردوسی.

۴-———(۱۳۷۲) **زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری**، مترجم: شهین دخت مقدم(صفیاری)، چاپ دوم، ج۱ و۲، تهران: انتشارات آستان قدس رضوی.

۵- اقبال، محمد (۱۳۴۳) **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**، مقدمه و شرح احمد سروش، تهران: انتشارات: کتابخانه سنایی.

۶- حسن انور، عشرت (۱۳۷۰) **مابعد الطبیعه از دیدگاه اقبال**، ترجمه: محمد بقایی (ماکان). چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.

۷- دار، بشیر احمد (۱۳۶۸) **گلشن راز جدید محمد اقبال لاهوری**، چاپ اول، تهران: ماکان

۸- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲) **لغت نامه**. چاپ اول، ج ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۹- رادفر، ابوالقاسم (۱۳۶۹) **گزیده ی اشعار فارسی اقبال**، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۰- زرین کوب، عبدالحسین(۱۳۵۱) **یادداشت ها و اندیشه ها**، چاپ اول. ج ۱. تهران: انتشارات طهوری.

۱۱- شریعتی، علی (۱۳۷۸) **ما و اقبال**، چاپ هفتم، تهران: انتشارات الهام.

۱۳- یوسفی، غلامحسین (۱۳۶۹) **چشمه ی روشن**، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی.

*دکتر غلامعلی زارع
**دکترحسین فامیلیان
***حمیدرضا رضایی
استادیار دانشگاه علوم پزشکی گلستان*
استادیار دانشگاه پیام نور مازندران**
دانشجوی دورهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور***

بررسی، تحلیل و مقایسه مبانی وطن دوستی درشعر اقبال باشاعران معاصر او درایران

چکیده

«وطن دوستی» از بن مایه های شعر فارسی مقارن با عصر«اقبال» است. با توجه به این نکته، بر آن شدیم تا در این مقاله، «مبانی وطن دوستی» را در شعر عصر مشروطه بررسی و تحلیل کرده، به مقایسه ی آن با شعر «اقبال» بپردازیم. بنابراین منابع اصلی ما در این پژوهش شعر «اقبال» و «شاعران معاصر» او در ایران است. اطلاعات بر پایه ی استنباط شخصی گردآوری و در نهایت تجزیه، تحلیل و نتیجه گیری شده است.

مفهوم وطن برای ایرانیان از گذشته تا کنون قابل فهم بوده است. در پی تحولات دوران معاصر مفهوم وطن و طبعاً مصادیق و مبانی وطن دوستی نیز دگرگون شد. شاعران این دوره علی رغم اشتراک در اصل وطن دوستی، در مبانی متفاوتند. به نظر می رسد برجسته ترین مبانی وطن دوستی در شعر معاصر عبارتند از:

الف) فلسفی: در خلاء حاصل از قدسیت زدایی از عالم، ناسیونالیسم زمینه ی بیشتری برای پذیرش و گسترش می یابد. مؤلفه هایی از این نگرش بر زبان معدودی از شاعران معاصر ایران جاری شد. اما اقبال با این نگرش به کلی مخالف بود و آن را خلاف اصول اسلام می دانست.

ب) ایران گرایی: ایران گرایی تلفیقی از تعلقات ایرانی و اسلامی است. این نگرش در میان شاعران عصر اقبال در ایران برجسته و شاخص است. اینان میان اسلام و ایران تقابل یا تضادی احساس نمی کنند؛ اما اقبال انحصارمسلمان را درحصاری جز اسلام بیهوده می دانست.ازنظر او مرز میان مسلمان و غیرمسلمان اسلام است.

ج) اسلامی: مبنای دیگر وطن دوستی که عمدتاً به شعر اقبال اختصاص دارد، «اسلام» است. او میان مسلمانان یگانگی قائل است و از این روی آنان را به اتحاد بر حول محور بیت الحرم فرا می خواند. او تنها «اسلام»رامبنای شکل گیری وطن اسلامی می دانست و وحدت جهان اسلام از درونمایه های اصلی شعروتفکر او بود.

در این پژوهش در می یابیم که مبانی اقبال درباره ی رویکرد شاعران معاصر ایران به وطن با نگرش فلسفی مخالف است و با ایران گرایی از وجوهی موافق و از وجوهی مخالف است؛ اما مبنای مورد قبول اقبال در مقوله ی وطن، تنها «اسلام» است و او بر پایه ی مبانی متعالی اسلامی، برای تشکیل وطن اسلامی، مرزی جز «اسلام» را نمی پذیرد.

واژگان کلیدی: مبانی وطن دوستی، وطن، شعر معاصر، اقبال

مقدمه

«وطن دوستی» از بن مایه های شعر فارسی مقارن با عصر «اقبال» است. مفهوم «وطن» از گذشته های دور برای ایرانیان، مفهومی آشنا بوده است و اصل علاقه به وطن نیز در میان آنان پدیده ی تازه ای نیست و ایرانیان همیشه به وطن خود، ایران دلبسته بوده اند؛ اما در دوران جدید مفهوم وطن و مؤلفه ها و مصادیق و در نهایت مبانی وطن دوستی دگرگون شده است.

از ویژگی های برجسته ی شعر معاصر ایران رویکرد آن به اجتماع است. این ویژگی این امکان را فراهم می کند که بسیاری از مسائل اجتماعی معاصر، از جمله «وطن دوستی» را با استناد به شعر این دوران بررسی و تحلیل کنیم تا با معضلات و مسائل فرهنگی و اجتماعی معاصر ایران درست تر و دقیقتر آشنا شویم.

متن

مفهوم وطن برای ایرانیان باستان قابل فهم بود. اسطوره ی آرش کمانگیر و تعابیری همچون ایران و انیران، سخن گفتن از مرز میان ایران و توران و جنگ های ایرانیان و رومیان و نام بردن از شهرهایی همچون تیسفون و ... به نام پایتخت ایران، تقسیم کشور به استان های گوناگون، بقایای دیوارها و استحکامات دفاعی و ... حاکی از آن است که وطن به معنای سرزمینی مشخص و محدود به مرزهای معین جغرافیایی وجود داشته است، چنانکه محققانی بر مبنای اسناد و شواهد تاریخی موقعیت جغرافیایی ایران باستان را تعیین کرده‌اند، هر چند که قلمرو «ایرانشهر» به علل گوناگون در زمان های مختلف دگرگون شده است.

آنچه مشخص است این است که «ایران» به معنای سرزمینی با موقعیت خاص جغرافیایی و مردمانی با دین، زبان و نژاد مشترک برای ایرانیان مفهوم بود. «در زمان ساسانیان سرزمین ایران یا ایرانشهر، همچون قلمرو شاهنشاه شناخته شده بود و همانجا بود که آیین زردشتی تسلط داشت. نه تنها سرزمینی بود که سخنگویان به زبان های

ایرانی در آن مسکن داشتند، بلکه پدیده‌ای بود اندکی شگفت که باید آن را بررسی کنیم. می‌توانیم بسیط ایرانشهر را از شرح های مختصر آن سرزمین چنانکه در متن های پهلوی و عربی دوران اسلامی آمده است باز شناسیم»؛ (ن فرای، ۱۳۷۵: ۲۴ نیز رک: محمودی بختیاری، ۱۳۶۸: ۲۵۱-۲۵۸ صفا، ۱۳۷۶: ۱۹- ۲۵، لسترنج، ۱۳۷۷: ۲) اما پس از اسلام و با مسلمان شدن ایرانیان، مفاهیم و مؤلفه های وطن دگرگون شد.

در دوران معاصر، «وطن» با مفاهیمی چون زادگاه، محل زندگی، عالم اسلام، عالم برین و حتی سراسر زمین درآمیخت. (نیکو بخت، ۱۳۸۵: ۱۳۱-۱۴۹) در مفهوم جدید بر مؤلفه های تازه ای چون: مردم، سرزمین و هویت ایرانی تأکید می شود. با دگرگون شدن مفهوم وطن در دوران اخیر، طبعاً مصادیق «وطن دوستی» نیز دگرگون شد. شاعران عصر مشروطه با تأثر از مفهوم جدید «وطن» به مصادیقی از «وطن دوستی» در شعر خود پرداختند که از آن میان باستان گرایی(نیکوبخت، ۱۳۸۶: ۱۳۹-۱۵۳)و استعمارستیزی(زارع، ۱۳۸۷: ۹۵-۱۱۰) است.

در کنار تحول تأمل برانگیز مفاهیم و مصادیق تازهٔ وطنی، مبانی وطن دوستی در شعر این دوره و مقایسه ی آن با اشعار «اقبال لاهوری» نیز موضوعی قابل تأمل است. شاعران این دوره علی رغم اشتراک در اصل وطن دوستی در مبانی متفاوتند. به منظور درک دقیقتر این مبانی، هر کدام را جداگانه بررسی و تحلیل می کنیم. به نظر می رسد برجسته ترین مبانی وطن دوستی در شعر معاصر، عبارتند از:

الف) فلسفی

یکی از مبانی وطن‌دوستی در شعر معاصر، نوعی ایران دوستی مبتنی بر گرایش فلسفی است. واقعیت این است که در دنیای معاصر در پی قداست زدایی از عالم، واحساس خلأ از فقدان قداست، ضرورت وجود نگرش فلسفی و ایدئولوژیک ادراک می‌شود، تا جایی که حتی گروهی خودِ مدرنیسم را «رویکردی فلسفی یا «جهان بینیِ» تازه» (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۳) می‌شمارند. ناسیونالیسم در این فضا زمینه ی بیشتری برای گسترش و پذیرش می یابد و بعضاً هم به همین منظور مطرح می‌شود تا به جای

دلبستگی های دینی، دلبستگی به خاک را جایگزین آن کند (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۸۵-۸۶ نیزرک، لک، ۱۳۸۴: ۲۶). میرزا فتحعلی آخوند زاده می‌گوید: «دیگر آن زمان گذشت که کسی زندگانی خود را قربانی دین و مذهب کند. برای به کف آوردن نیروی ملی و حفظ میهن بر ضدّ بیگانگان و رهایی از پستی و عقب ماندگی، لازم است که همه ی مردم را با سواد کرده، بدانها «ملت دوستی و وطن پرستی» را بیاموزیم» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۱۵ به نقل از خاتمی، بی تا: ۸۰) زیرا وطن پرستی، جانبازی هم می‌طلبد و جانبازی را فلسفه و ایدئولوژی تضمین می‌کند. این نوع نگرش به وطن در بخشی از شعر معاصر ایران، با مایه‌های ضد دینی منعکس است:

یکی گیتی، یکی یزدان پرستد — یکی پیدا یکی پنهان پرستد
یکی بودا و آن دیگر برهمن — دگر زان موسی چوپان پرستد
یکی از روی دستور اوستا — فروغ و خاور رخشان پرستد
یکی ذات مسیح ناصری را — بسان حضرت سبحان پرستد
گروهی پیرو وخشور تازی — حدیث وسنّت و قرآن پرستد
فروشد عارف اندر وحدت ذات — وجوب و جوهر و امکان پرستد
فقیه آزمند از حرص و شهوت — گهی حور و گهی غلمان پرستد
...اگر پرسی ز کیش پور داوود — جوان پارسی ایران پرستد

(فخرایی، ۲۵۳۶: ۸۵)

در اشعار ابوالقاسم لاهوتی، عارف قزوینی و میرزاده ی عشقی نیز نشانی هایی از این نوع نگرش هست:

اگر چه عشق وطن می‌کشد مرا اما
خوشم‌به‌مرگ‌که‌این‌دوست‌خیرخواه‌من‌است
ز تربت من اگر سرزند گیاه و از آن
به رنگ خون گلی ار بشکفد گیاه من است

...گریخت هر که ز ظلمی به مأمنی عارف
شرابخانه در ایران پناهگاه من است

و:

مرا قومیت از زردشت وگشتاسب بود محکم
به پیشانی باز این فخر از پیشینیان دارم
مسلمان یا که ترسا این دو در دستور ملیت
ندارد فرق زان بیگانگی با این و آن دارم

(عارف قزوینی،۱۳۶۴: ۲۱۲)

چنانکه می بینیم این گرایش که بر زبان معدودی از شاعران معاصر جاری بود با مؤلفه های ناسیونالیسم درآمیخته است. اگرچه همه ی مؤلفه های ناسیونالیسم در آن نیست.

ناسیونالیسم دست کم در معنای افراطی آن (طلوعی، ۱۳۸۵: ۹۶۴-۹۶۵، خدایار، ۱۳۶۷: ۲۱۸-۲۱۹) در مجامع ادبی ایران پذیرفته نشد با وجود این هم در حوزه های ادبی و هم غیر ادبی کسانی بودند که «ناسیونالیسم را بیش و کم به مثابه ی نوعی ایدئولوژی مبتنی بر تمایز و تفوق نژادی مطرح می کردند» (صدری نیا، ۱۳۸۴: ۳۰۴).

این رویکرد در شعر اقبال، اصولاً مردود است. او «اگرچه میهن دوستی را جایز می شمرد، با تعصبات محلی و نژادی مخالف بود. از دیدگاه اقبال درست است که مردم به یک سرزمین نسبت و علاقه دارند؛ ولی وطن دوستی نباید تعصبات بی حاصل محلی و نژادی را ایجاد کند.» او می گفت مسلمان باید همچون آفتاب از قید حدود و ثغور آزاد باشد:

هر که از قید جهات آزاد شد چون فلک در شش جهت آباد شد

(احسن، ۱۳۶۵: ۱۵۹)

اقبال با نفی نژادگرایی افراطی، در پیوند افراد ملت با یکدیگر «نسبت روحانی» را مرجح بر «نسب جسمانی» می داند:

بر نسب نازان شدن نادانی است — حکم او اندر تن و تن فانی است
ملت ما را اساس دیگر است — این اساس اندر دل ما مضمر است

(اقبال لاهوری، ۱۳۸۴: ۶۳)

از این روی همه ی منتسبان به پیامبر (ص) را یک ملت می بیند:

آن که شأن اوست یهدی من یرید — از رسالت حلقه گرد ما کشید
حلقه ی ملت محیط افزاستی — مرکز او وادی بطحاستی
ما ز حکم نسبت او ملتیم — اهل عالم را پیام رحمتیم

به نظر اقبال «دل بستن به اقلیمی خاص، شرط مسلمانی نیست؛ زیرا مسلمان در حد و مرز و سرزمین نمی گنجد و نسبتش به «اسلام» و «خدا» ست نه به مکانی خاص:

هندی و چینی سفال جام ماست — رومی و شامی گل اندام ماست
قلب ما از هند و روم و شام نیست — مرز و بوم او بجز اسلام نیست
مسلم استی دل به اقلیمی مبند — گم مشو اندر جهان چون و چند»

(اقبال لاهوری، ۱۳۸۴: ۷۶-۷۷ به نقل از غلامرضایی، ۱۳۷۳: ۳۶۰)

از دیدگاه اقبال دل بستن به اقلیم خاص دل بستن به کلوخ و سنگ و خشت است. او می گوید این گونه تعلق خاطر، جامعه ی انسانی را به نظام قبیله ای، یعنی نظام جاهلیت عرب باز می گرداند:

... تو اگر داری تمیز خوب وزشت — دل نبندی با کلوخ و سنگ و خشت
چیست دین؟ برخاستن از روی خاک — تا ز خود آگاه گردد جان پاک
... تا وطن را شمع محفل ساختند — نوع انسان را قبایل ساختند

(اقبال لاهوری، ۱۳۸۴: ۷۸ به نقل از غلامرضایی، ۱۳۷۳: ۳۶۱)

ب) ایران گرایی

وجه اصلی و تقریباً پنهان نگرش فلسفی، حذف امر قدسی از هویت ایرانی بود. این نوع نگرش حداقل در ایران مورد پذیرش واقع نشد. زیرا هویت ایرانی که قرن ها بر

آن گذشته و استحکام یافته است، متقاعد نشد که مؤلفه‌ای از هویت خود را به نفع مؤلفه‌ای دیگر حذف کند.

عمده ی شاعران این دوره که برپایه ی تعلق به ایران زمین، به وطن خویش اظهار علاقه می‌کنند، نه تنها باورهای دینی را در تقابل با «وطن دوستی» نمی‌دانند، بلکه آن دو را چنان آمیخته به هم می‌دانند که هیچ یک را بی‌دیگری تصور نمی‌کنند. از نظر اینان، ایران گرایی به معنای گرایش به همه ی متعلقات ایران زمین است.

دیوان فرخی یزدی با همه ی ارادت به ایران باستان، سرشار از گرایش به وطن اسلامی است.(فرخی یزدی، ۱۳۶۳: ۱۹۱-۱۹۳) نگرش سید اشرف الدین گیلانی، مشهورتر از آن است که نیازی به شاهد داشته باشد. او اصولاً وطن را مترادف با اسلام و اسلام را مترادف با ایران می‌بیند:

گردیده وطن غرقه ی اندوه ومحن وای ای وای وطن وای
...درداکه رسید از دو طرف سیل فتن وای ای وای وطن وای
افسوس که اسلام شده از همه جانب پامال اجانب
مشروطه ی ایران شده تاریخ زمن وای ای وای وطن وای
تنها نه همین گشت وطن ضایع و بدنام گمنام شد اسلام...

نیز.

ای دل غافل بر احوال وطن خون گریه کن
خیز ای عاقل به این دشت و دمن خون گریه کن
ای دریغا دستخوش شدکشورکاووس کی
آه و واویلا که عمر مملکت گردید طی
...گر مسلمانیم ماغیرت چه شد، همت چه شد در
رسید ازشش جهد سیل فتن خون گریه کن...

(نسیم شمال، ۱۳۷۰: ۱۶۱-۱۶۳)

ادیب الممالک فراهانی با تصریح بر «وطن دوستی» خویش، ضمن آنکه دفاع از «وطن» را نشانه ای «غیرت» می‌داند، با استناد به متون زردشتی و اسلامی می گوید «این وطن ما منار نور الهی است.»

تا ز بر خاکی ای درخت برومند
مگسل ازین آب و خاک رشته ی پیوند
مادر توست این وطن که در طلبش خصم
نار تطاول به خاندان تو افکند
هیچت اگر دانش است و غیرت ناموس
مادر خود را به دست دشمن مپسند
... این وطن ما منار نور الهی است
هم ز نبی‌خواندم این حدیث هم از زند
آتش حب الوطن چو شعله فروزد
از دل مؤمن کند به مجمره اسپند ...

(ادیب الممالک، ۲۵۳۵: ۱۶۹-۱۷۰)

یکپارچه دیدن ایران در طول تاریخ و ادغام هویت ایران باستانی و اسلامی از درون‌مایه‌های مکرر شعر ادیب الممالک است. (ادیب الممالک، ۲۵۳۵: ۱۷۰-۱۷۱ و آرین پور، ۱۳۷۲: ۱۳۹-۱۴۱)

ملک الشعرای بهار نیز عمدتاً اینچنین به «وطن» می‌نگرد. «وطن برای بهار معنایی وسیع دارد. او به ایران زمین با همهٔ تاریخش، از آغاز اساطیری آن تا روزگار خویش و با تمام فراز و نشیب ها و پیروزی ها و شکست هایش دل می‌بندد و قهرمانانش را از کیومرث تا ستارخان، و سایر قهرمانان انقلاب مشروطیت، دوست می‌دارد. او مانند برخی روشنفکران روزگار خویش، شیفته ی کامل تاریخ پیش از اسلام ایران نیست و آن بخش از تاریخ کشور را نادیده هم نمی‌انگارد. از این رو همه ی قهرمانان باستانی و تاریخی و اسطوره‌ای را گرامی می‌دارد. از فریدون و کاوه و رستم و اسفندیار با همان

شوری سخن می‌گوید که از شاه عباس اول و نادرشاه و ستارخان و دیگران. فردوسی و رودکی و انوری و فرخی و مسعود سعد سلمان و ناصر خسرو برایش همانقدر ارزش دارند که سعدی و حافظ و طبری و ... بنابراین وطن برای او برآیند همه ی آرزوها، آرمان ها، خاطرات، تاریخ و منافع مردمی کهن در سرزمینی دیرینه سال است». (اصیل، ۱۳۷۴: دوازده و سیزده)

قصاید «عدل مظفر»(بهار، ۱۳۸۲: ۴۸-۵۲) ، «فتح الفتوح»(بهار، ۱۳۸۲: ۱۴۳-۱۴۸) ، «رزم نامه» (بهار، ۱۳۸۲: ۱۷۶-۱۷۷) و بسیاری دیگر از اشعار بهار گویای همین نگرش او هستند. هر چند ترکیب بند مفصل «آئینه ی عبرت» (بهار، ۱۳۸۲: ۶۳-۹۳) به تنهایی این مدعا را کفایت می‌کند. بهار در این شعر ضمن نگرشی انتقادی به تاریخ ایران، از ابتدای سلطنت کیومرث تا آخر دوره ی مظفر الدین شاه، به صراحت، عشق خویش را به ایران با تمام ابعادش اظهار می‌دارد. او با یاد عظمت های ایران، عوامل انحطاط آن را به محمد علی‌شاه یاد آور می‌شود تا به آبادی کشور بپردازد و از ویرانی بیشتر آن جلوگیری کند.

این همه آثار شاهان خسروا، افسانه نیست

شاه را شاها، گریز از سیرت شاهانه نیست

(بهار، ۱۳۸۲: ۹۳)

در مجموع شاعران عصر مشروطه از مؤلفه های اصلی ناسیونالیسم همچون: دلبستگی های نژادی، بومی، خاکی، زبانی و به طور کلی «وطن پرستی» گریزانند و در عین حال ایران را مبنای علایق وطنی خود دانسته اند. گویا اینان خواسته اند هم از سقوط در ورطه ی ناسیونالیسم پرهیز کنند و هم از ایران غفلت نکنند و مؤلفه های هویتی ایرانی را داشته باشند که البته «اسلام» برجسته ترین آنهاست . به نظر می رسد که این رهیافت عملی ترین راهی است که شاعران با استمداد از شور و شعور جمعی ایرانیان دریافتند و آن را در برابر حاکمان و مدیران جامعه در عصر مشروطه گشودند؛ اگرچه متأسفانه طی نشد.

برجسته ترین نماینده ی این روش یا گرایش در میان شاعران این عصر در ایران سید اشرف الدین حسینی است. «او سرنوشت ایران و اسلام و دین و ملت را از هم جدا نمی داند و با چنین تلقی از وطن است که می کوشد غیرت و حمیت دینی و ملی را همزمان برانگیزد. بارها از ایران به کشور فریدون، جمشید و ... نام می برد و در همان حال از محمد (ص) و علی (ع) سخن می گوید و امام زمان (عج) را به فریاد می طلبد، بی آنکه کمترین ناسازگاری میآن آنها احساس کند:

ای دخمه ی فریدون تاج کیان چه شد

کشمیر و بلخ و کابل و هندوستان چه شد

...اسلام رفت غیرت اسلامیان چه شد

ناموس رفت همت ایرانیان چه شد

با وجود صبغه ی اسلامی وطن در سروده های سید اشرف، نمی توان تلقی او را از «وطن» با آنچه به نام «وطن اسلامی» در شعر کسانی چون اقبال لاهوری مطرح شده است یکی پنداشت. هرچند در شعر سید اشرف الدین نیز گاهی می توان گرایش هایی از نوع گرایش پیروان اتحاد اسلام سراغ گرفت. با این حال رویکرد او به مسأله ی وطن رویکردی متفاوت است. او از ایران سخن می گوید و بر اتفاق و اتحاد مردم ایران تأکید می ورزد» (صدری نیا,۱۳۸۴: ۳۰۵-۳۰۶).

اقبال علی رغم تعلق خاطر به ایران و امیدوار بودن به ایرانیان انحصار مسلمان را در حصاری جز اسلام بیهوده می دانست. از نظر او مرز میان مسلمان و غیر مسلمان اسلام است. از کلیات اشعار او چنین استنباط می شود که ایران گرایی حتی با مفهوم مذکور نیز خود رگه هایی از ناسیونالیسم است و ناسیونالیسم دام استعمار برای پیشگیری از اتحاد مسلمانان است:

لرد مغرب آن سراپا مکر و فن

اهل دین را داد تعلیم وطن

او بـه فـکـر مـرکـز و تـو در نـفاق
بگـذر از شـام و فلسطیـن و عراق
تـو اگـر داری تمیـز خوب و زشت
دل نبندی بـا کلوخ و سنگ و خشت
چیست دین؟ برخاستن از روی خـاک
تـا ز خـود آگاه گـردد جـان پاک
(اقبال لاهوری، ۱۳۸۴: ۳۳۳-۳۳۴)

اقبال ملیت اسلامی را برای مسلمان لازم می شمرد نـه ملیـت خـاکی. او «عقیـده داشت که باید فکر ملیت را از چارچوبه های مملکتی کنار گذاشت و وحدت دینـی را در جامعه ی اسلامی ملاک عمل قرار داد.» (نبئی، ۱۳۶۵: ۴۴۳نیز رک، مجتبوی، ۱۳۶۵)

وجه مشترک افکار و اندیشه های وطنی شاعران معاصر ایـران بـا اقبـال در گـرایش های اسلامی است اما از بعد سیاسی اقبال عمدتاً به وحدت سیاسـی جهـان اسـلام مـی اندیشید؛ در حالی که شاعران ایران به استقلال ایران اسلامی می اندیشیدند و این وجـه برجسته ی تفاوت آنان در این موضوع با اقبال اسـت. ایرانیـان دلبـستگی بـه خـاک را متضاد با دلبستگی به اسلام نمی دانستند؛ اما «اقبال» مرزهای جغرافیایی زبانی، نـژادی و ... را نپذیرفته، تنها «اسلام» را مرز وطن می دانست.

ج) اسلامی

معنایی دیگر از وطن با مبنایی دیگر نیز وجود داشت که در گذشته هم مطرح بـود. کمی پیش از عصر مشروطه، کسانی همچـون: سـیدجمال‌الـدین اسـد آبـادی، سـلطان عبدالحمید عثمانی و بعضی فضلای عرب: مانند سید عبـد الـرحمن کـواکبی و ... ایـن اندیشه را مطرح کرده بودند؛ اما «شور و تأثیر نفس اقبال نه تنها این عقیـده را ریـشه و رونقی بسیار قوی بخشید، بلکه آن را در قالبی تازه ریخت و صورتی مرتـب داد» (رک. سعیدی، ۱۳۳۸: یب).

اقبال لاهوری که در سال ۱۳۱۷ چشم از جهان بست، در حوزه ی شعر فارسی، به وطن اسلامی می‌اندیشید و به طور جدی مسلمانان را به «خودی» اسلامی خویش فرا می‌خواند. «توقع او این بود که همه ی ساکنان ممالک اسلامی و مسلمانان هندوستان پشت به پشت یکدیگربدهند و در قبال مخالفان خود بالاجماع مقاومت نمایند. اختلاف اصل و نژاد و مملکت را به کناری بگذارند و در زیر لوای توحید و نبوّت مجتمع شوند، زیراکه دین مهمتر از وطن است، ملّیّت منوط به آب و خاک نیست»(مینوی، ۱۳۲۷: ۱۴). او می گفت:

تنم گُلی ز خیابان جنت کشمیر
دل از حریم حجاز و نواز شیراز است

و:

اگرچه زاده ی هندم، فروغ چشم من است
ز خاک پاک بخارا و کابل و تبریز

(مینوی، ۱۳۲۷: ۱۴ و۳۹ و ۶۳-۶۴)

اقبال مرز مسلمانان را علی رغم سکونت در سرزمین های گوناگون «اسلام» می داند و میان آنان یگانگی قائل است:

ما که از قید وطن بیگانه ایم — چون نگه نور دو چشمیم و یکیم
از حجاز و مصر و ایرانیم ما — شبنم یک صبح خندانیم ما
مست چشم ساقی اعلاستیم — در جهان مثل می و میناستیم

و:

نه افغانیم و نی ترک و تتاریم — چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیز رنگ و بو بر ما حرام است — که ما پرورده ی یک نو بهاریم

(عبدالشکور احسن، ۱۳۶۵: ۱۵۸-۱۵۹)

از همین روی او مسلمانان را به اتحاد بر حول محور بیت الحرم فرا می خواند:

قوم را ربط و نظام از مرکزی — روزگارش را دوام از مرکزی

راز دار و راز ما بیت الحرم	سوز ما هم ساز ما بیت الحرم
چون نفس در سینه ی او پروریم	جان شیرین است او ما پیکریم
تازه رو بستان ما از شبنمش	مزرع ما آبگیر از زمزمش
(اقبال لاهوری، ۱۳۸۴: ۱۰۵)

اقبال اسلام را مبنای وطن اسلامی می دانست و وحدت جهان اسلام از موضوعات اصلی شعر و تفکر او بود. به نظر او «مسلمین یک ملتند و وحدت جهان اسلامی در هیچ ملت یا کشور خاصی محدود نمی شود.» او « این نظر را بر بنای عقیده ی توحید و رسالت نهاد. به نظرش فرد با عقیده ی توحید و جامعه با عقیده ی رسالت زنده می ماند.» او می گوید:

از رسالت همنوا گشتیم ما	هم نفس هم مدعا گشتیم ما
کثرت هم مدعا وحدت شود	پخته چون وحدت شود ملت شود
دین فطرت از نبی آموختیم	در ره حق مشعلی افروختیم
این گوهر از بهر بی پایان اوست	ما که یک جانیم از احسان اوست

(احسن، ۱۳۶۵: ۱۵۷، سهسرامی، ۱۳۶۵: ۳۶۸ ، نبئی، ۱۳۶۵: ۴۴۴)

اقبال در نقد دیگر مبانی وطن و وطن دوستی می‌گوید:

اصل ملّت در وطن دیدن که چه؟
باد و آب و گل پرستیدن که چه؟
بر نسب نازان شدن نادانی است
حکم او اندر تن و تن فانی است
...حق تعالی پیکر ما آفرید
وز رسالت در تن ما جان دمید
جوهر ما با مقامی بسته نیست
باده ی تندش به جامی بسته نیست

قلب ما از هند و روم و شام نیست
مرز و بوم ما بجز اسلام نیست
مسلم استی دل به اقلیمی مبند
گم مشو اندر جهان چون و چند
دل به دست آور که در پهنای دل
می‌شود گم این سرای آب و گل
تا وطن را شمع محفل ساختند
نوع انسان را قبایل ساختند
روح از تن رفت و هفت اندام ماند
آدمیّت گم شد و اقوام ماند
ملّتی را رفت چون آیین ز دست
مثل خاک اجزای او از هم گسست

(مینوی، ۱۳۲۷: ۵۵)

نگرش به وطن با این مبنا، خاص اقبال است و شاعران عصر مشروطه در ایران این گونه به وطن نمی اندیشیدند. اگرچه به ندرت و گذرا گاهی کسانی چون: ملک الشعرای بهار و سید اشرف الدین حسینی اشعاری با این نگرش سروده اند و این حاکی از باورهای عمیق اسلامی در «اقبال» و رویکرد او در مسائل اجتماعی و فرهنگی به مبانی دینی است. از ویژگی های برجسته ی فکری اقبال، گرایش او به «خودی اسلامی» و گریز از «افرنگ و دلاویزی های افرنگ» بود. جالب است که این رویکرد در زمانی بر زبان «اقبال» جاری می شود، که استیلای همه جانبه ی غرب و از طرفی خودباختگی شرق از جمله ایران روز به روز رو به افزایش بوده است.

نتیجه

بررسی و تحلیل شعر معاصر ایران حاکی از آن است که مبانی رویکرد شاعران به وطن، یکسان نبوده است. با تأمل در این اشعار سه مبنا را برجسته تر می یابیم. با مقایسه ی این مبانی با اشعار اقبال لاهوری در می یابیم که اقبال با گرایش فلسفی ناسیونالیستی به وطن مخالف است؛ اما با اغلب شاعران ایرانی که مبنای وطن دوستی آنان «ایران اسلامی» بود، وجوه اشتراک داشت و در نهایت به این نتیجه رسیدیم که مبنای مورد قبول اقبال برای تشکیل وطن اسلامی، تنها «اسلام» است و دیگر مبانی از منظر او شایسته ی اهتمام نیست و به تعبیری بر خلاف شاعران ایرانی معاصر خود که به «ایران اسلامی» می اندیشیدند، او به «وطن اسلامی» می اندیشید.

منابع

۱- آدمیت،فریدون، (۱۳۴۹) **فکر آزادی و مقدمه ی مشروطیت**، چ تابان، تهران: انتشارات سخن.

۲- آرین پور، یحیی، (۱۳۷۲) **از صبا تا نیما**، ج ۲، چ پنجم، تهران: زوار.

۳- احسن، عبدالشکور *(۱۳۶۵)* **اقبال و وحدت جهان اسلام**

۴- احمدی، بابک، (۱۳۸۰) ***معمای مدرنیته***، چ دوم، تهران: نشر مرکز.

۵- ادیب الممالک، *(۲۵۳۵)* **دیوان کامل ادیب الممالک**، تصحیح وحید دستگردی، بی‌جا: چاپخانهٔ مروی.

۶- اصیل، حجت /...،*(۱۳۷۴)* **برگزیده و شرح ملک الشعرای بهار**، چ اول، تهران: فرزان.

۷- بهار، (۱۳۸۲) **دیوان اشعار**، چ اول، تهران: نشر آزاد مهر.

۸- بیگدلو، رضا، *(۱۳۸۰)* **باستان گرایی در تاریخ معاصر ایران**، تهران، نشر مرکز.

۹- خاتمی، محمد، *(بی تا)* **زمینه خیزش مشروطه**،چ اول، تهران: پایا، بی‌تا

۱۰- خدایار، امیر مسعود، (۱۳۶۷) **فرهنگ واژه های مکتب ها**...، چ اول، بی جا: انتشارات خورشید.

۱۱- زارع، غلامعلی، (۱۳۸۷) **مصادیق استعمار ستیزی در شعر عصر مشروطه**، مجلهٔ دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، سال هفتم، شماره ۲۲.

۱۲- سعیدی، غلامرضا، (۱۳۳۸) **اقبال شناسی**، چ اول، تهران: اقبال.

۱۳- سهسرامی، محمد کلیم، *(۱۳۶۵)* **فلسفهٔ تجدید ملت اسلامی از نظر اقبال**، رک. در

۱۴- ستوده ، غلامرضا، **شناخت اقبال** (مجموعه مقالات) تهران: دانشگاه تهران.

۱۵- صدری نیا، باقر، (۱۳۸۴) **سید اشرف الدین حسینی، ناسیونالیست اسلامگرا**، یادنامه ی «شاعر مردم» به کوشش علی اصغر محمد خانی، چ اول، تهران: سخن.

۱۶- صفا، ذبیح ا... *(۱۳۷۶)* **تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران تا پایان عهد صفوی**، چ اول، تهران: انتشارات فردوسی.

۱۷- طلوعی، محمود *(۱۳۸۵)* **فرهنگ جامع سیاسی**، چ سوم، تهران: علم.

۱۸- عارف قزوینی (۱۳۶۴) **دیوان اشعار**، به کوشش سید هادی حائری.

۱۹- غلامرضایی، محمد (۱۳۷۳) **وطن از دیدگاه اسلام و انعکاس آن در شعر معاصر فارسی**، مجموعه مقاله های سمینار بررسی ادبیات انقلاب اسلامی، چ اول، تهران: سمت

۲۰- فخرایی،ابراهیم، *(۲۵۳۶)* **گیلان در قلمرو شعر وادب**، چ اول، تهران: جاویدان.

۲۱- فرخی یزدی، *(۱۳۷۷)* **دیوان فرخی**، به کوشش حسین مکی.

۲۲- گی لسترنج، - Lestrange , Guy -، **جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی**، ترجمهٔ محمود عرفان، چ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۳- لک، منوچهر (۱۳۸۴) **ایران زمین در شعر فارسی**، چ اول، تهران: انتشارات تمدن ایرانی.

۲۴- مجتبوی، (۱۳۶۵) رک. **در شناخت اقبال (مجموعه مقالات)** به کوشش غلامرضا ستوده، چ اول، تهران: دانشگاه تهران.

۲۵- محمودی بختیاری، علیقلی *(۱۳۶۸)* **زمینهٔ فرهنگ و تمدن ایران**، *نگاهی به عصر اساطیر*، چ چهارم، تهران: پاژنگ.

۲۶- مینوی، *اقبال لاهوری (۱۳۲۷)* **(شاعر پارسی گوی پاکستانی)**، تهران: چاپخانهٔ مجلس.

۲۷- نبئی، ابوالفضل، (۱۳۶۵) **اقبال لاهوری: منادی وحدت اسلامی**، در شناخت اقبال (مجموعه مقالات) به کوشش غلامرضا ستوده، چ اول، تهران: دانشگاه تهران.

۲۸- نسیم شمال، (۱۳۷۰) **دیوان کامل اشعار**، با مقدمهٔ سعید نفیسی، (دو جلد).

۲۹- ن فرای، ریچارد (۱۳۷۵) **عصر زرین فرهنگ ایران**، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، چ سوم، تهران: سروش.

۳۰- نیکو بخت، ناصر و غلامعلی زارع (۱۳۸۵) **وطن در شعر مشروطه**، مجلهٔ علمی پژوهشی دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، سال چهاردهم، شمارهٔ ۵۴-۵۵.

۳۱- ----------- (۱۳۸۶) **انگیزه های توجه به ایران باستان در شعر عصر مشروطه**، فصلنامهٔ علمی پژوهشی پژوهشهای ادبی، انجمن زبان و ادبیات فارسی، سال چهارم، شمارهٔ پانزدهم.

حجت الاسلام و المسلمین محمد زارعی
کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی
معاون نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در
دانشگاه علوم پزشکی زاهدان

اقبال و اهلبیت علیهم السلام

چکیده

تمایل و ارادت عجیب اقبال به ائمه‌ی اطهار علیهم السلام و عشق و شیفتگی بی ریای او به خاندان رسول و ستایش یکایک شخصیت های مقدس تشیع به عنوان یک نویسنده و متفکر و فیلسوف برجسته و یکی از مفاخر علمی معاصر اینجانب را برآن داشت تا به پاس این ارزش فکری و وحدت بخش اقبال، مقاله‌ی حاضر را که بیانگر نفوذ و تأثیر تعلیمات حیاتبخش اهل بیت علیهم السلام بر روح و جان آن فیلسوف بزرگ و تحصیلکرده ی برجسته‌ی اروپا و رهبر سیاسی و پیشوای اجتماعی و علمی شبه قاره است تدوین نماید.

در این مقاله نگارنده برآنست تا میزان الگوپذیری اقبال را در پیشوایی نهضت عظیم ملی شبه قاره بنمایاند و تجلیل و ستایش های منحصر به فرد او را از روح تعالیم اهل بیت علیهم السلام و بویژه امام علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام و حضرت زهرا سلام الله علیها به عنوان الگوهای کامل هدایت بشر و جنبه های مثبت و سازنده ی دین اسلام را که در مرام و منش آنان تجلی یافته است از قبیل تزکیه ی نفس، عشق، خلوص نیت، پویایی و تحرک و مبارزه و اجتهاد علمی، بازسازی و وحدت و بیداری مسلمین را مطرح کند و به مواردی از نعت و تبیین مقام والای عشق به رسول خدا صلی الله علیه وآله و خاندان او را در مثنوی اسرار خودی اقبال بپردازد که چگونه این

رهبر بزرگ سیاسی شبه قاره از تنگ نظری های فرقه ای در حالی که خود سنی ای حنفی مذهب است، در منقبت و ستایش اهل بیت پیامبر، حتی در برخی موارد گوی سبقت را از شاعران شیعی مذهب ربوده است.

واژگان کلیدی: اقبال ، اهل بیت، حرّیت، وحدت، پویایی، آزادگی، کمال

مقدمه

درادبیات دیر پای ایران ، موضوعات و عناوین مختلف مورد توجه نویسندگان وشاعران ژرف اندیش ما بوده است ویکی از مهمترین این مباحث، موضوع معرفت ومحبت اهل بیت عصمت وطهارت است که آموزه های ارزشمند در متون نظم ونثر فارسی به خوانندگان ارایه کرده است.

یکی از برجستگان علم وفلسفه وحکمت که در آثار نظم ونثر خویش به این مهم توجه نموده که نگارنده در این مقاله به واکاوی این اشعار می پردازد.

اهل بیت درآثار علامه لاهوری

از مجموعه آثار شعری خصوصاً اشعار فارسی شاعر و متفکر اسلام علامه اقبال، شامل تصانیف «اسرارخودی»،«رموز بیخودی»، «جاوید نامه»،«زبورعجم»، «پیام مشرق»و «ارمغان حجاز» نهایت عشق و محبت و ارادت عمیق او به خاندان عصمت و طهارت (صلوات الله علیهم اجمعین) آشکار است.

علامه اقبال همراه با عشق خدا و رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) محبت و مودت آل رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) را نیز از قرآن وروایات اخذ نموده است و این همان دستورآیه‌ی شریفه است که خداوند می فرماید: "قل لا اسئلکم علیه اجرا الاالموده فی القربی (شوری/۲۳) ؛ بگو به ازای آن (رسالت) پاداشی از شما خواستار نیستم ، مگر دوستی درباره خویشاوندان" وبه فرموده امام صادق (علیه السلام)"هل الدین الا الحب (مجلسی،۱۴۰۳, ج ۶۶: ۲۳۷)؛ آیا دین چیزی غیر از محبت است "

سرمایه ای که سعادت ابدی باآن تضمین می گردد: "کسی که خداوند محبت ائمه از اهل بیت مرا روزیش گرداند خیر دنیا وآخرت به او داده شده است(صدوق، ؟ : ۵۱۵)"و امیرالمومنین علیه السلام می فرماید" بر شما باد دوستی و محبت خاندان پیامبرتان، این دوستی را به عنوان حق خداوند سبحان بجا آورید مطمئناً باعث می گردد تا خداوند شما را به بهشت و درجات عالیه برساند."(اللیثی الواسطی،۱۳۷۶: ۳۴۲)

عشق و محبت علامه اقبال به پیامبر عظیم الشأن وخاندان پاک او، در آثار وی آنچنان فراوان است که هر صاحبدلی در اندک توجهی می تواندبه این مهم یقین حاصل کند:

طرح عشق انداز اندر جان خویش تازه کن با مصطفی پیمان خویش

((از آنجایی که علامه اقبال صاحب ذوق و مشرب وسیعی بوده، از تنگ نظری های فرقه ای و موارد اختلاف فرق اسلامی سخت ناراحت بوده و بروز اینگونه برخوردهای مذهبی را که به اتحاد و وحدت اسلامی ضربه می زند اسفبار می داند. به خاطر همین وسعت نظر او است که می بینیم در حالی که شاعری حنفی مذهب است آنچنان صادقانه و پرسوز به بیان فضایل و ستایش اهل بیت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مخصوصاً امیرالمومنین (علیه السلام) پرداخته که در برخی موارد گوی سبقت را از شاعران شیعی مذهب ربوده است.)) (رادفر،؟: ۲۲)البته این عمل کردن به دستور نبی مکرم اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است چرا که فرمود: ذکر علی عباده و یا این روایت ارزشمند که صاحب کتاب ینابیع الموده که شخصی حنفی مذهب است نقل کرده که حضرت فرمودند: ((کسی که یکی از فضایل امیرالمؤمنین (علیه السلام) را در حالی که اعتراف به آن داشته باشدیادوذکرکند خداوند تمام گناهان گذشته و آینده او را می بخشد و کسی که یکی از فضایل او را بنویسد، مادامی که نشانی از آن ،برکاغذ باشد ملائکه برای او استغفار می کنند وکسی که یکی از فضایل او را بشنود خداوند تمام گناهانی که باگوشش کرده را می آمرزد)) (قندوزی،۱۴۱۶, ج۱: ۳۶۵) و علامه به خاطر آن، به ذکر فضایل و مناقب و القاب امیرالمومنین مثل مرتضی، مشکل گشا، شیرخدا، اسدالله، فاتح خیبر، حیدر، باب مدینه العلم، کرار و... در اشعارش می پردازدتا

خوشه چینی از این گلستان باشد که به شواهدی از آن در آثار او می پردازیم.

جایگاه رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در آثار اقبال

اولین مصداق اهل بیت (علیهم السلام) با توجه به آیه تطهیر خود وجود رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است که اقبال به ایشان علاقه و ارادتی خاص داشته و اشعاری آموزنده در مدح ایشان سروده است:

به مصطفی برسان خویش را که دین همه اوست
اگـــر بـــه او نرسیدی، تمام بولهبی است
در دل مـــسکینـــم مـــقـــام مـــصطفـی است
آبـــروی مـــا ز نـــــام مصطفـــی است
هـــرکه عشق مـصطفـــی ســـامـــان اوست
بحـــر و بـــر در گـــوشه و دامان اوست

(بهشتی، ۱۳۸۷: ۶۰)

و یا دین و راه و روش رسول الله و مودت اهل بیتش را وسیله رساندن انسان به منزل مقصود و مقام محمود می داند .

هست دین مصطفی دین حیات — شرع شـــد تفسیر آیین حیات

(رادفر،؟ :۴۹)

و یا:

به منزل کوش مانند مـــــه نـــو — در این نیلی فضا هـر دو فزون شو
مقام خویش اگر خواهی درین دیـر — به حق دلبنــــد و راه مصطفی رو

(همان:؟)

«انسان کامل از نظر اقبال که به نام های مومن و مرد حر و مرد حق و نائب حق نامیده می شود اساساً همان آدمی است که علت آفرینش او و در آیه «انی جاعل فی الارض خلیفه» ذکر شده است، زیرا اقبال برای تربیت انسان کامل تنها احکام قرآنی را مستلزم قرار داده و رشد و نمو او را در پرتو آئین الهی دانسته است:

مرد حق از کس نگیردرنـگ و بو　　　مرد حق از حق پذیرد رنگ و بو
هر زمان اندر تنش جانـــی دگر　　　هر زمان او را چو حق شأنی دگر

(همان:۱۹)

در جایی اشاره به خاتمیت حضرت کرده می سراید:

ای تورا حق خاتم اقوام کرد　　　بر توهرآغاز را انجام کرد

(اقبال, ؟: ۳۹۴)

که این بیت هم اشاره به خاتمیت حضرت داردکه خداوند می فرماید:"...ولکن رسول الله وخاتم النبیین"وهم اشاره به شروع و آغاز خلقت با وجود نبی اکرم است که خود حضرت فرموده اند: "اول ما خلق الله نوری؛ اولین چیزی که خداوند خلق کرد نورمن بود."

«علامه اقبال به ذات حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله) شدیداً عشق می ورزید، وقتی که خود او یا یکی از حضار محفل وی یاد و ذکر حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) می کرد، چهره اش تابناک و گلگون می شد و او تحت تاثیر جذبات شدید عاشقانه قرار می گرفت. وقتی که کسی حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را اسم می برد و برای وی کلمات تسلیم نمی آورد او بی نهایت متالم می گشت خاصه اگر این کار از نوجوانان مسلمان انجام می شد... » (ریاض،؟: ۲۷،۳۳،۷۷)

در مثنوی اسرار خودی، علامه اقبال به ستایش و تبیین مقام والای عشق رسول می پردازد وتنها محبوب ومعشوق واقعی و صمیمی هر مرد و زن مسلمان راحضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله) می داند چرا که: "لاحبیب الا هو واهله"

دل ز عشق او توانـــــا می شود　　　خـــاک همــــدوش ثریـا می شود
خاک نجد از فیض او چالاک شد　　　آمـــد انـــدر وجد و بر افلاک شد

(رادفر، ؟: ۳۲)

و در جایی اشاره به عشق وافرش به رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) کرده که:

دل به محبوب حجازی بسته ایم   زین جهت با یکدیگر پیوسته ایم

(رادفر،؟ :۵۳)

و در هنگام عرض ادب به محضر رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) چنین می سراید:

من شهید تیغ ابروی توام   خاکم و آسوده کوی توام

و به مصداق آیه‌ی شریفه «وابتغوا الیه الوسیله» (مائده/۳۵)دست توسل به سوی رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) دراز کرده و از او طلب استمداد می کند و می گوید:

در عمل پاینده تر گردان مرا   آب نیسانم، گهرگردان مرا

ذکر امیر المومنین (علیه السلام) در کلام اقبال لاهوری

((آنچه در اشعار اقبال پیرامون خصایص گوناگون امام علی (علیه السلام) مطرح می شود، درواقع بررسی زوایا و ابعاد حرکتی در تاریخ است که از گذشته به حال پیوند می خورد. در رهگذر تاریخ هزاران الگو از مصلحان آمدند, ولی جلوه هیچ کدام از آنان چون جلوه امام علی (علیه السلام) نیست. اقبال با آگاهی به این جلوه حق و با عشق و علاقه ای که به مرشد معنوی خود، مولانا جلال الدین رومی داردسه بیت از اشعار او را سرلوحه دیوان خویش قرار داده و می گوید:

زین همرهان سست عناصر دلم گرفت   شیرخدا و رستم دستانم آرزوست

(مولوی, ؟؟)

او واقعاً در جست و جوی شیرخدا و رستم دستان است. بحث درباره شخصیت امام علی بدین سادگی نیست، دامنه بحث بین دو حد کفر و الوهیت است و دو مرز لعن و عبودیت، در عین حال به همراه نام او، عشق و احساس خداپرستی و پاکبازی و زهد و اخلاص، عدالت و حق دوستی، بندگی بی شائبه، حریت و جوانمردی ، ایمان و انجام وظیفه است.

زیر پاش اینجا شکوه خیبر است   دست او آنجا قیم کوثر است

ذات او دروازه شهر علوم   زیر فرمانش حجاز و چین و روم

(اقبال, ؟)

که در بیت اول اشاره به فتح قلعه خیبر وساقی کوثر بودن حضرت ودر بیت دوم اشاره به روایت مشهور نبوی که :"انا مدینه العلم وعلی بابها "دارد .

...وی در قطعه «الله الصمد» ضمن تفسیر سوره اخلاص گوید:

مسلم استی بی نیاز از غیر شو اهل عالم را سراپـــا خیر شو
چون علی در ساربانـــان شعیر گردن مرحب شکن خیبر بگیر))

(مقدم صفیاری, ۱۳۸۲: ۲۰۳)

امیرالمومنین (علیه السلام) بعد از رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بزرگترین شخصیت تاریخی بشریت است که جامع تمام فضایل و کمالات است که این فضایل و کمالات قابل شمارش واحصا نیست همانطوری که رسول الله فرمودند: "خداوند برای برادرم علی فضایلی را قرار داده که به خاطر زیادی قابل شمارش نیست".

وبه خاطر همین است که اقبال حنفی مذهب در مثنوی اسرار خودی به ذکر القاب علی علیه السلام می پردازد وخود را پیرو ولایت آن حضرت وفرزندانش می داند :

مسلم اول شه مردان علی[1] عشق را سرمایه ایمان علی
ازولای دودمانش زنده ام درجهان مثل گهر تابنده ام

(رادفر, ؟ : ۳۶)

همچنان که در این اشعار مشاهده می شود علامه چنان به عظمت وشأن امیر المومنین (علیه السلام)اظهار عقیده کرده که باعث ایجاد سؤال دراذهان برادران اهل سنت شده است تا آنجا که آنها درمورد مذهب او به شک افتاده وسؤال کرده اند:شما دارای چه مذهبی هستید؟علامه می فرماید:

۱ـ اشاره به حدیث رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) که فرمودند: اول من اسلم علی؛اولین کسی که اسلام آورد علی ابن ابیطالب بود.

آدمـــــی کام کانهیـــن رهتا　　　عشق مین یه بری خرابی هی

پوچهتی کیاهو مذهب اقبال　　　یـــه گنهکـــار بوترابی هی

(اقبال, ؟ ؟)

"آدمی اگر مرد میدان کار نبوده باشد ،بداند در عشق اوخللی بوده است. از مذهب اقبال چه می پرسد این گنهکار؟ من بوترابی هستم. (بهشتی،ص ۶۱)" که بوتراب لقبی ایست که رسول الله به حضرت داده است:"یاعلی انت ابو تراب"ودر شعری خود را بنده امیر المؤمنین میخواند:

فیض اقبال هی اسی در کا　　　بنده شاه لافتی هون مین

(اقبال, ؟ ؟)

که اشاره به حدیث پیامبر اکرم دارد که :درجنگ احد منادی در میان آسمان وزمین نداکردکه: لافتی الا علی　　　لاسیف الا ذوالفقار

به حقیقت که اقبال در برخی موارد، گوی سبقت را از شاعران شیعی مذهب نیز ربوده است. وی بیشتر القاب حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام را در آثار خود می-آورد؛ القابی مانند: مرتضی، مشکل‌گشا، شیر خدا، اسداللّه، فاتح خیبر، حیدر، باب مدینه، کَـرّار و ...

ودرجایی به فضیلتی از امیرالمومنین علیه السلام اشاره می کند که هرگز نصیب کسی نشده است وآن سفر زندگی علی علیه‌السّلام که از کعبه – خانه خدا – شروع و در مسجد – خانه خدا – پایان می‌یابد:

میسّـر نگردد به کس این سعـــادت　　　به کعبه ولادت، به مسجد شهادت

(اقبال, ؟ ؟)

ویا

مسلم اول، شهِ مردان، علی عشق را سرمایه ایمان، علی
از ولای دودمانش زنده‌ام در جهان مثل گهر تابنده‌ام

(رادفر, ؟ : ۳۶)

و در آستانه‌اش خود را فنا شده می‌بیند و به زبان اردو می‌سراید:

همیشه ورد زبان هی علی کانا اقبال که پیاس روح کی بجهتی هی‌اس نگیذی

یعنی: همیشه وردِ زبان اقبال، علی علیه‌السّلام است و تشنگی روح من از همین نگین عالم انسانیّت سیراب می‌گردد چرا که رسول الله فرمودند:یاد وذکر علی علیه-السّلام عبادت است.

از رخِ او فال پیغمبر گرفت ملّت حق از شکوهش فرّ گرفت

(بهشتی, ۱۳۸۷: ۶۱)

علامه می گوید پیامبر اسلام صلّی الله علیه و آله با دیدن چهره علی علیه‌السّلام فال می‌گرفت. مقصود از فال همان تفأل است که رسول خدا فرمودند: اگرتفأل به خیر بزنید، آن را خواهید یافت. منظور اینکه پیامبر صلّی الله علیه و آله از چهره علی علیه-السّلام تفأل به خیر وپیروزی برای اسلام زدند.

ذات او دروازه شهر علوم زیر فرمانش حجاز و چین و روم
هر که در آفاق گردد بوتراب باز گرداند ز مغرب آفتاب
مرسل حق کرد نامش بوتراب حق یداللّه خواند در اُمّ الکتاب
هر که دانای رموززندگی است سرّ اَسمای علی داند که چیست!

(رادفر،؟ :۳۷ – ۳۶)

علی علیه‌السّلام کسی است که اسرار الاهی را می‌دانست و از طرف خدای متعال لقب « یَدُ اللّه » گرفته بود.

خاکِ تاریکی که نام او تن است عقل از بیداد او در شیون است
شیر حق این خاک را تسخیر کرد این گلِ تاریک را اکسیر کرد

یعنی: خاکی که طینت و سرشت انسانی از آن درست شده است و از همین خاک قوّه عقل انسانی را ساخته‌اند، شیر خدا آن را به قبضه خود در آورده و تسخیرش نموده است.

اقبال درباره علی علیه‌السّلام می‌نویسد: کسی که لقب «ابوتراب» گرفته، می‌تواند بار دیگر خورشید را از مغرب به مشرق باز گرداند:

هرکه در آفاق گردد بوتراب　　　بازگرداند ز مغرب آفتاب
از خود آگاهی یداللّهی کند　　　از یداللّهی شهنشاهی کند

علامه دربیت اول اشاره به یکی دیگر از کرامات حضرت یعنی بازگشت خورشید برای ایشان نموده است.

علاقه به قرآن و عشق به علی (علیه السلام) در دل و جان اقبال، در جای جای کلامش به چشم می خورد. او در جاهای متناسب با حال و معنا از معانی قرآن مضامین احادیث استفاده کرده است.

الله الله بای بسم الله پدر　　　معنی ذبح عظیم آمد پسر

مصراع اول بیت مضمون این روایت است که: معنی تمام قرآن در بسم الله الرحمان الرحیم است وحضرت خود را نقطه بائ بسم الله معرفی می کنند"انا نقطه تحت باء بسم الله"و در مصراع دوم به مقام ذبح عظیم امام حسین (علیه السلام)اشاره شده است.

صدیقه طاهره علیهاالسّلام از دیدگاه اقبال

همه علمای شیعه وسنی این روایت را از رسول اکرم صلّی الله علیه وآله نقل کرده اند که :فاطمه سیده النساء العالمین. علّامه اقبال نیز اشاره به این موضوع کرده وحضرت صدّیقه طاهره، فاطمه زهرا علیهاالسّلام را سرور زنان مسلمان جهان دانسته و نمونه و سرمشق عالی برای همه بانوان می‌داند. وی تصریح می‌کند حضرت فاطمه زهرا علیهاالسّلام، اُسوه کاملی است برای جملگی زنان اسلام و عالَم علّامه اقبال لاهوری در

رساله « رموز بی‌خودی» از حضرت فاطمه زهرا علیهاالسّلام با عنوان «سَیِّدهٔ نِساء العالَمین» یاد کرده و می‌گوید: حضرت فاطمه زهرا علیهاالسّلام مادر گرامی اربابان عشق بود، مادر کسی که مرکز پرگار عشق است، مادر کسی که کاروان سالارِ عشق است که مطلع آن چنین است.

مریم از یــک نسبت عیســی عزیز از سه نســـبت حضرت زهرا عزیز
نــور چــشـم رحـــمـه لـلعالمیـن آن امـــام اولیـــن و آخـــرین
(اقبال, ؟)

در این ابیات علامه با اشاره به آیات وروایات به توصیف حضرت زهرا علیهاالسلام می پردازد که از سه جهت شرافت یافته :اول از جانب پدر یعنی دختر رسول الله است که اوافضل خلایق می باشد . دوم همسر کسی است سوره هل اتی درشان او نازل شده ودارای فضائل فراوان است .سوم مادر کسی است که با فدا کردن جانش در راه خداوند مظهر عشق الهی قرار گرفت.

سید الشهداءعلیه‌السّلام مظهرحریت وآزادگی از دیدگاه اقبال لاهوری

نهضت امام حسین علیه‌السّلام از نظر علّامه اقبال یک حرکت آزادی خواهانه بوده است. شهادت امام حسین علیه‌السّلام، برای افراد مظلوم و محروم انگیزه حرکتی فراهم ساخت. به همین جهت، علّامه اقبال از پرتو فروزانِ امام حسین علیه‌السّلام نور و جذبه‌ی ایمانی می‌گیرد. از خصوصیّات ویژه اقبال این است که بر قرآن تسلط داشته و اشعارش سراسر مُلهَم از قرآن است. او مصداق «ذبح عظیم» را امام حسین علیه‌السّلام می‌داند و در «اسرار خودی» درباره‌ی حادثه کربلا سروده است:

بهرحق در خاک وخون غلطیده است
پـــس بنای لا الِـه گـــردیده است
اللّه اللّه بـــــــای بـــسم اللّه پـــدر
مـــعنی «ذبــح عظیـــم» آمـــد پســـر

نقش لا اللّه بـر سر صحـرا نوشت

سـطر عنوان نجات ما نـوشت

رمز قـرآن از حسین آموختیم

زآتـش او شعله هـا افـروختیم

هیچ کس از سرّ عبد آگـاه نـیست؟

عـبد جـزء سرّ إلاّ اللّه نیست؟

(اقبال, ؟ : ۱۰۵۶)

پیوند دادن زندگی حضرت ابراهیم علیه‌السّلام و قربانی کردن فرزندش با ماجرای شهادت امام حسین علیه‌السّلام ، از ابتکارات اقبال است که وی در اشعارش بیان کرده است. گویا تفسیر واقعی او از عبارت قرآنیِ: (وَ فَدَیْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظیمٍ)، تحقّق شهادت امام حسین علیه‌السّلام است واین همان حقیتقتی است که امام رضا علیه‌السّلام به آن اشاره نموده است.

امام حسین علیه‌السّلام تنها اختصاص به شیعیان و مسلمان ندارد؛ بلکه متعلّق به همه بشر است. اودرسی برای شرافت وانسانیّت، آزادی‌خواهی، مبارزه با ظلم و جور و برای تمام انسان‌های آزاد و رنجور از ستم می‌باشد و امروزه در سرتاسر جهان تمام آزادی خواهان و حق‌پرستان، ایشان را به عنوان بهترین الگوی رفتاریِ خویش قرار داده‌اند. علّامه اقبال لاهوری در این باره سروده است:

آن دگر مرگ انتهای راه شـوق — آخرین تکبیر در جنگ گاه شوق

جنگ شاهان جهان، غارت گری — جـنگ مـؤمن سنت پیغمبری

گر چه باشد مرگ بر مؤمن شکر — مـرگ پور مرتضی چیزی دگر

(اقبال, ؟)

((شخصیت علّامه اقبال محتاج به تعریف نیست؛ یک جا شاعر است، جای دیگر متفکّر و جای دیگر عارف و فیلسوف. به هر حال، وی در جامعه ما از شخصیّت ممتاز

و اعتبار والایی برخوردار است. شخصیّت وی را هم شیعیان قبول دارند و هم اهل سنّت؛ هم مسلمان قبول دارد و هم غیرمسلمان. دارا بودن این طور شخصیّت، نصیب هرکسی نمی‌شود؛ از آن جهت که شخصیّت‌ها فقط به یک ملّت تعلق نمی‌گیرند، بلکه شخصیّتی آفاقی می‌شوند؛ و مورد قبول همه ملّت‌ها قرار می‌گیرند. شاید یک دلیلش این باشد که اقبال شخصیّتی مانندِ امام حسین(علیه‌السّلام) را دوست می دارد و به ایشان عشق می ورزد.))

حضرت اباعبداللّه الحسین علیه‌السّلام از دیدگاه علّامه اقبال حقیقتی زنده است که اگر برای جهانیان معرفی شود، همه مجذوب او می گردند:

سر شهادت کی اگر تفسیر هو جائی مسلمانون کاقبله روضه شبیر هوجائی

یعنی: اگر راز شهادت حضرت اباعبداللّه الحسین علیه‌السّلام برای همگان تفسیر و تبیین گردد، حرم مطهَّره و روضه منوّره ایشان قبله‌گاه مسلمانان خواهد شد.

در جای دیگر می‌سراید:

شهادت هی مقصود و مطلوب مؤمن نه مال غنیمت، نه کشور گشایی

یعنی: شهادت مقصود و مطلوب مؤمن است، نه کسب و اغتنام مال و نه کشور گشایی.

علامه در اشعارش به اهداف عالی قیام امام حسین علیه‌السّلام اشاره می کند . امام حسین علیه‌السّلام درضمن وصیّت‌نامه‌ای به برادرش محمد حنفیّه فرموده: «انّی لَمْ اَخْرُجْ اُشِراً وَ لاَ بَطَراً وَ لاَ مُفْسِداً وَ لَا ظَالِماً، وَ اِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الإصْلاَحِ فِی اُمَّه جَدّی صلی الله علیه و اله و سلّم، اُریدُ اَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ اَنْهی عَنِ الْمُنْکَر...» که به همین مناسبت اقبال لاهوری سروده است:

مسلم از سرّ نبی بیگانه شد باز این بیت‌الحَرَم بُتخانه شد

(رادفر، ؟: ۵۴)

گر نسازد با مزاج او جهان می‌شود جنگ آزما با آسمان

بـــر کند بنیاد موجودات را مـــی‌دهد ترکیب نو ذرات را

((واقعه کربلا از نظر اقبال آن قدر اثرگُذار بود که به مصداق «إنَّ الحُسَینَ مِصبَاحُ الهُدَی وَ سَفِینَةُ النَّجَاة»، کِشتی اسلام که در آن زمان در دریای طوفانی بنی‌امیّه در حال غرق شدن و نابودی بود، به یُمْن قیام مقدّس امام حسین علیه‌السَّلام علیه‌السَّلام نجات پیدا کرد و حیات تازه یافت. خون آن سرور شهیدان و هفتاد و دو تن از بهترین یاران وفادارش، اسلام را برای ابد از شرّ همه طاغوتیان نجات داده و آن را برای همیشه بیمه کرده است.)) (بهشتی, ؟)

علامه حضرت سیدالشهدا امام حسین علیه‌السَّلام را بالاترین اسطوره ظلم ستیزی و برترین الگو برای بشریت مظلوم در همه عصرها می‌داند:

و آن دگر مولای ابرار جهـــان — قوت بازوی احرار جهـــــان
در نوای زندگی ســـوز حسین — اهـــل حـــق حریت آموز حسین

و یا:

هر که پیمان با هوالموجود بست — گردنش از بند هـــر معبود رست
تیغ بهـــر عزت دین است و بس — مقصد او حفظ آییـن است و بس
خون او تفسیـــر این اسرار کرد — ملت خوابیـده را بیـــدار کـرد
رمز قرآن از حـسین آموختیـــم — زآتش او شعله‌هـــا انـــدوختیم

(رادفر، ؟ : ۲۴)

در این اشعاراقبال علاوه براشاره به جمله مشهور"هیهات منا الذله"حضرت، در خصوص اهمیت جهاد و مرتبه والای شهید و شهادت نیز سخن گفته است و راه رهایی را آماده جهاد شدن و به استقبال شهادت شتافتن دانسته است.

((مهمترین مرثیه به جا مانده، آن هم به زبان فارسی در شبه قاره ،متعلق به علامه محمد اقبال لاهوری است. اقبال در این قصیده امام حسین علیه‌السَّلام را «امام عاشقان» و «سرور آزادی» خطاب کرده است و هدف از قیام او را رسیدن به مقام و مال و منال نمی داند، بلکه امام حسین علیه‌السَّلام را بانی و مجدد بنای جاویدان «لااله الا الله» می داند، تصریح می کند:

بهر حق در خاک و خون گردیده است　　پس بنـای لااله گـردیده است
نــقش الاالله بــر صحـــرا نوشت　　سطر عنوان نجات ما نــوشت
رمز قــرآن از حــسین آمــوختیم　　ز آتش او شعله ها اندوختیم...))

اقبال، امام حسین علیه‌السّلام را عاشق و امام عاشقان می داند و عرصه کربلا از نظر او میدان تقابل عقل و عشق است. وی به همین سبب در ابتدای چکامه آیینی خود می گوید؛

موءن ازعشق است وعشق ازمومن‌است　　عشـــق را نـاممکن ما ممکـن است
عـقــل سفــاک است و اوسفــاکتــر　　پــاکتــر چالاکتــر بــی باکتــر
عقل در پیچـــاک اسبــاب و عــلل　　عشق چــوگــان باز میــدان عمل...
عــشق را آرام جـــان حـریت است　　نـــاقه اش را ساربان حـریت است
آن شـــنیدستـی کــه هنگــام نبـرد　　عشق با عقل هوس پرور چه کرد؟
آن امـــام عاشقــان پـــور بتـــول　　ســرو آزادی ز بستـــان رسول

علامه مقام امام حسین علیه‌السّلام را در میان امت اسلامی بویژه درحادثه کربلامساوی با شأن ومقام حرف قل هو الله در قرآن دانسته و حکایت موسی علیه-السّلام و فرعون را مثال آورده و آن را قیاس کرده با امام حسین علیه‌السّلام و پلیدی یزید و لذا ارتباط این دو را ارتباط حق محض و باطل محض دانسته :

بهرآن شهـــــزاده‌ی خیــرالملل　　دوش ختم المرسلین نعم الجمـل
ســرخ رو عشـق غیور از خون او　　شوخی این مصـرع از مضمــون او
در میـان امت کیــوان جنــــاب　　همچو حرف قل هو الله در کتــاب
مــوسی و فـرعون و شبیر ویـزید　　این دو قـوت از حیات آید پـــدید
زنــده حـق از قوت شبیری است　　باطل آخـر داغ حسرت میری است

اومعتقداست که شان حسین علیه‌السّلام شانی است که هیچ کسی قدرت درک کنه مقام او را ندارد.

به نظر اقبال امام حسین علیه‌السّلام برای حیات و اصلاح امت رسول اکرم (صلی الله علیه وآله)ناگزیراست وارد میدان شده و به فرامین و حکم الهی قد بر افراشته و قیام کند. بنابراین:

چون خلافت رشته از قرآن گسیخت حریت را زهر اندر کام ریخت
خاست آن سر جلــــــوه خیر الامم چون سحاب قبله باران در قدم

اقبال خون امام حسین علیه‌السّلام راشبیه به باران می کند. لذا امام علیه‌السّلام نه تنها آزادی بخش است بلکه حیات آفرین و حیات بخش است یعنی در عصری که مردم از حق زیستن و حقوق حقه و عدالت محرومند به آنان حیات می بخشد و آزادی را اصلی ترین و اساسی ترین هدف زندگی امت قرار می دهد. بنابراین امام حسین علیه-السّلامچون بارانی بود که:

بر زمین کربلا باریـد و رفت لاله در ویرانه ها کارید و رفت

واین خون امامعلیه‌السّلام بود که ریشه ستم را قطع کرد وبرای همیشه امت اسلامی را از اسارت ظالمان نجات بخشید :

تا قیــــــامت قطع استبداد کـــــرد مــوج خــون او چمــن ایجــاد کرد
بهر حق در خاک و خون گردیده است پس بنـــای لا الــه گــردیــده است

فلسفه قیام امام حسین علیه‌السّلاماز نظر اقبال

اقبال فلسفه قیام امام حسینعلیه‌السّلام را احیای امت مرده واصلاح دین رسول الله و نابودی ظالمان وفاسقان می داند واین همان سخن حضرت است که دلیل بیعت نکردنش را بایزید بیان می فرماید که :یزید مردی فاسق شرابخوار ،قاتل انسان های بیگناه ،کسی که به طور آشکارا گناه وفسق می کند ومثل منی بامثل اوبیعت نمی کنم ولذا:

مدعایش سلطنت بودی اگــــــر خود نکردی با چنین سامان سفر
دشمنان چون ریگ صحرا لاتعد دوستـــــان او به یزدان هم عدد
عزم اوچون کوهســـاران استوار پایدار و تند سیر و کامکــــــار

تیغ بهـــرعزت دیـن است و بس　　مقصـد او حفـظ آیین است وبس
خون او تفسیر ایـن اسرار کـرد　　ملت خوابیده را بیـدار کـــــــرد
تیغ لاچـــون از میان بیرون کشید　　از رگ ارباب بـــاطل خـون کشید
نقش الا الله بر صحـــــرا نوشت　　سطــر عنوان نجات مـــــا نوشت

از نظر اقبال، امام حسین علیه‌السّلام حریت و عزتمندانه زیستن و عبـادت کـردن را برای جهانیان به ارمغان آورده است. او به مسلمانان آموخته که در مقابل هیچ فرعـون و یزیدی سر فرود نیاورندوتسلیم نگردند: ما سو الله را مسلمان بنده نیست
پیش فرعونی سرش افکنده نیست

نتیجه

خلاصه‌این‌که به نظر اقبال کربلا عرصه نبرد عقل و عشق است و حسین علیه‌السّلام مظهر تمام وکمال عشق الهی است و یزیدیان و ظالمان، مظاهر دنیا طلب و شهوت پرست مصلحت جو.

منابع

۱- قرآن مجید

۲- بهشتی، محمد حسین (۱۳۸۷) **اندیشه اقبال**، مجله داخلی مکتب وحی. ش ۶.

۳- رادفر، ابوالقاسم (بی تا) **گزیده اشعار فارسی اقبال لاهوری**، تهران: انتشارات امیرکبیر .

۴- ریاض، محمد (//) **توصیه های جهت اتحاد میان مسلمانان جهان**، عواطف حب حضرت رسول اکرم ۹ و مناقب اهل بیت اطهار : در آثار علامه اقبال. اسلام آباد: اداره مطبوعات پاکستان.

۵- صدوق (؟) **الخصال**، قم : منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.

۶- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۱۶) **ینا بیع الموده لذوی القربی**، دار الاسوه للطباعه و النشر الطبعه الاولی.

۷- اللیثی الواسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶) **عیون الحکم و المواعظ**، قم: دارالحدیث، الطبعه الاولی.

۸- مجلسی، محمد باقر(۱۴۰۳) **بحارالانوار**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۱۰- مقدم صفیاری، دکتر شهین دخت (۱۳۸۲) **امام علی در کلام اقبال لاهوری**، کیهان فرهنگی.

دکتر محمدعلی زهرازاده*
اکرم عارفی**
*استادیار زبان و ادبیات فارسی
**دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه سیستان و بلوچستان

گرایشات هرمنوتیکی اقبال

چکیده

هرمنوتیک علم تعبیر، تفسیر، و تاویل متن است. موضوع و بحث اصلی هرمنوتیک، «فهم» و«فرآیند فهم» است. هر چند مساله‌ی فهم یک موضوع جدید نیست، لیکن روش‌شناسی فهم و علم هرمنوتیک یک موضوع نسبتاً جدید در تاریخ اندیشه‌ی بشر قلمداد می‌شود. این علم در سیر تحولات تاریخی خود، لایه‌ها و قرائت‌های متعددی پیدا کرده است. مجموعه‌ی نظرات ارائه شده در باب هرمنوتیک در یک دسته‌بندی جامع به هفت نحله یا قرائت تقسیم می‌شود که عبارتند از مذهبی، عمومی، روش‌شناسی، فلسفی، جهان‌بینی، انتقادی، و دریافت. هر قرائت و نحله‌ی هرمنوتیکی ویژگی‌ها و کاربردهای خاصی دارد. در این نوشتار پس از اشاره‌ای کوتاه به نحله‌ها و قرائت‌های مختلف هرمنوتیک، مکتب و گرایشات خاص علامه محمد اقبال لاهوری به نحله‌های هرمنوتیکی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این پژوهش در پی تبیین نحوه‌ی نگاه، تفسیر و فهم اقبال از «متن» است. منظور از متن هم البته عام است، یعنی هر آن‌چه فهمیدنی است؛ اعم از متون ادبی و آثار هنری دیگران و یا حالات روانی و رفتارهای اجتماعی افراد و جوامع و خلاصه هر آن‌چه باید از منظر او فهمیده شود.

کلمات کلیدی: اقبال لاهوری، هرمنوتیک، فهم، تاویل، تفسیر، متن

مقدمه

«اقبال عارفی است فیلسوف که عقل و عشق یکسان در او تجلی یافته» (بقایی‌ماکان, ۱۳۸۵: ۸۲) و شخصیتی با ابعاد مختلف فلسفی و عرفانی به وجود آورده است. «پس از مولوی دیگر شاعر متفکر و عارفی را همتراز اقبال نمی‌یابیم که تا بدین حد با فلسفه‌ی قدیم و جدید، با عرفان اسلامی و غیر اسلامی، با همه‌ی افکار برآمده از شرق و غرب، مفاهیم ادیان مختلف جهان، نظریه‌های اجتماعی و سیاسی و اخلاقی، تمامی پدیده‌های قابل تامل نظری و عملی و نیز با بسیاری از علوم جدید و قدیم آشنا باشد. اینجاست که عنوان «علامه» زیبنده ی اوست، نه آن که وصله‌ای بر قبای شخصیتش باشد» (همان: : ۱۲۵). «اقبال با فرهنگ اروپا و ادب و فلسفه‌ی غرب کاملاً آشنا بود. از ادب فارسی و عربی، فرهنگ اسلامی و افکار فلاسفه‌ی آن، آگاهی کامل داشت» (اقبال, ۱۳۷۲: ۵۰۶). یکی از مهمترین ویژگی های شخصیتی اقبال، متفکر، اندیشمند و فیلسوف بودن او است. او در جای جای اشعار نغز و پر مایه اش به تبیین فلسفی جهان بینی و معرفت شناسی خویش می‌پردازد. این که اقبال جهان را چگونه می‌فهمد و اساساً به چه نوع فهم و تفاهمی اعتقاد دارد، موضوع این مقاله است. چگونگی فهم، دایره‌ی فهم، اعتبار فهم، تعمیم پذیری فهم، و موضوعاتی از این دست، همواره در زمره‌ی دغدغه‌های فکری اصلی فلاسفه و متفکران بوده است.

درک ماهیت، روش، حدود، شرایط، و لوازم فهم از منظر یک فرد خاص به دو روش کلی میسر است. روشن‌ترین شیوه، بیان دیدگاه توسط خود فرد است. این امکان عموماً در مورد فیلسوفان فراهم است؛ در بخش نخست این نوشتار خواهیم دید که چگونه دیدگاه هرمنوتیکی برخی از متفکران و فلاسفه‌ی حوزه‌ی هرمنوتیک به سادگی توسط خود آنان بیان شده است. لیکن در خصوص آنان که خود صاحب نظری فلسفی در باب فهم نیستند، یعنی دیگر نویسندگان و مولفان و پدید آورندگان آثار، آنان که نثری

نگاشته‌اند، شعری سروده‌اند، فیلم و نمایشی به پرده کشیده‌اند، نقشی رسم کرده‌اند، سخنی رانده‌اند، و یا حرکتی آگاهانه در جامعه به راه انداخته‌اند، شاید بتوان از معبر تاویل و تفسیر آثار به جای مانده از آنان، البته با صرف ذکاوت و ظرافت، به این درک رسید. دشواری آن‌گاه هویدا می‌شود که موضوع مورد جستجو از تاویل یک اثر، نحوه‌ی تاویل یک اثر در منظر صاحب اثر باشد.

هرمنوتیک اقبال به واسطه‌ی شخصیت جامع او و بخصوص مشی فلسفی و استدلالی‌اش چندان مبهم و نارسا نیست. دیوان اقبال از نمونه‌هایی که او به صراحت نظرش را در خصوص موضوعات مربوط به تاویل و فهم بیان کرده است، موج می‌زند. البته گوشه‌هایی از تبیینات کلامی، عارفانه، اجتماعی، ادیبانه، و خلاصه غیر فلسفی او نیز در این مطالعه به کمک می‌آیند. در این نوشتار در پی آن نیستیم که لایه‌های تو در تو و عمیق از اندیشه‌های اقبال را از دیوان او کشف کنیم بلکه بر آنیم شواهد واضح و بی‌نیاز از تفسیر عمیق و خلاقانه برای کشف معانی پنهان در لایه‌های زیرین آن را بیان نماییم. ممکن است این بحث با این وصف ناپخته و سطحی به نظر رسد. ادعایی بر تامیت و درستی آن نداشته و خود را از نقد و راهنمایی صاحبان خرد بی‌نیاز نمی‌دانیم.

این نوشتار در دو بخش اصلی تنظیم شده و در مجموع در پی تبیین نحوه‌ی فهم اقبال از زبان خود او با تاویل نمونه‌هایی از شعر اوست. در بخش اول، دانش و روش فهم یا هرمنوتیک به اختصار بازخوانی می‌شود و در بخش دوم با ارائه‌ی شواهدی از دیوان اقبال، گرایشات هرمنوتیکی یا نوع نگاه او به مسأله‌ی فهم مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بخش اول: هرمنوتیک

تعریف و موضوع هرمنوتیک

انسان همواره در برابر پدیده‌های مختلف هستی، واکنشی ذهنی از خود نشان داده است که بر آن، نام «فهم» نهاده، بیان و توضیح آن به دیگران را «تفسیر» خوانده است. هرمنوتیک اصطلاحی است که در چند قرن اخیر رواج یافته و در تعریفی ابتدایی به علم تعبیر، تفسیر، و تاویل متن برای فهم معنای آن متن گفته می‌شود. در واقع بحث اصلی هرمنوتیک این است که فرآیند فهمیدن چگونه واقع می‌شود و معنا چگونه از شخصی به شخص دیگر انتقال می‌یابد. «هرمنوتیک فعالیتی است ادراکی و ارتباطی که می‌توان آن را به نظریه‌هایی تقلیل داد که با تجربه‌ی تاویل، توضیح، شرح و تفسیر پدیدارها سروکار دارند و پیشینه‌ی آن‌ها به گذشته‌های بسیار دور باز می‌گردد» (پورحسن، ۱۳۸۴: ۱۸). بنابراین مسأله‌ی فهم یک موضوع جدید نیست و نمی‌توان برای آن تاریخ و سرآغازی تعیین کرد، لیکن روش‌شناسی فهم و علم هرمنوتیک به معنای جدید آن سابقه‌ای طولانی ندارد. علم هرمنوتیک را به اختصار می‌توان دانش تفسیرشناسی یا معناشناسی دانست (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۴۶) این علم همانند سایر علوم بشر در سیر تحولات تاریخی خویش، معانی و تفاسیر متعددی یافته است. از باب شروع بحث یک تعریف اجمالی و کارآمد را که به اندازه‌ی کافی برای ورود به بحث گویا باشد نقل می‌کنیم. به تعبیر پل ریکور، هرمنوتیک دانشی است که به شیوه‌ی فهم و ساز و کار تفسیر متون می‌پردازد. البته منظور از متن نزد بسیاری از متفکران هرمنوتیک، معنای عام آن است و فقط به متنی که نوشته یا گفته شده باشد محدود نمی‌شود. به طور مشخص هرمنوتیک فقط برای تفسیر متون و عبارات نیست، بلکه تلاش برای فهمیدن یک اثر هنری یا یک حالت روانی یا یک رفتار اجتماعی و مانند آن همگی فعالیت‌هایی هرمنوتیکی به حساب می‌آیند. به بیان ساده‌تر، موضوع هرمنوتیک مساله‌ی «فهم» است؛ فهم هر چیزی که اساساً فهمیدنی است. فهمیدن، گونه‌ای از شناخت است.

خواندن یک متن یا شنیدن یک گفتار غیر از فهمیدن آن است. ممکن است‌شخصی سخنی را بشنود یا متنی را بخواند ولی آن را نفهمد.

سیر تحول تاریخی هرمنوتیک

در یک دسته‌بندی تاریخی هرمنوتیک را به سه مرحله تقسیم کرده‌اند: سنتی، خیالی، و فلسفی. هرمنوتیک سنتی یا کلاسیک که با نام کلادینوس پیوند خورده اولین مرحله و نقطه‌ی شروع مباحث هرمنوتیکی است؛ هرمنوتیک در این دوران به دنبال ارائه‌ی روش و منطق تفسیر متون مقدس و آسمانی است. هرمنوتیک خیالی یا رمانتیک با فردریش ارنست شلایرماخر شروع می‌شود. شلایرماخر با توجه به آشنایی‌اش با هرمنوتیک دینی و سنتی و شناخت کامل واکنش‌ها و مکاتب فلسفی عصر خود، به رویکرد جدیدی در هرمنوتیک پرداخت. وی برخلاف نظر سنتی تاکید داشت که نه تنها فهمیدن متن امری طبیعی و سهل نیست، بلکه بدفهمی امری عادی و طبیعی است. شلایر ماخر تلاش کرد شیوه‌ای واحد برای تفسیر متون بیابد و بحث تفسیر را از شکل موضوعی به صورت بحث کلی و عمومی در آورد. او در طرح اندیشه‌ی خود تحت تاثیر مکتب «رمانتیسم» که اثر ادبی را ناشی از ذهن خلاق و نبوغ صاحب اثر می‌داند بود. شلایرماخر معتقد بود که برای رسیدن به معنای بنیادی متن، باید مؤلف را شناخت، و برای شناخت مؤلِّف و رسیدن به ویژگی‌های روحی و ذهنی او، باید خود متن را کشف کرد. او این حلقه را «دایره‌ی فهم» نامید که به نام «دایره‌ی هرمنوتیک» نیز شناخته می‌شود. شلایرماخر عنصر «نیت مؤلِّف» را، که توسط کلادینوس مطرح شد، باور نداشت و می‌گفت شناخت تأویل‌کننده از مؤلف به مراتب بیش‌تر از شناختی است که مؤلف از خویشتن دارد (رستگار, ١٣٨١: ٩٧).

پس از شلایرماخر تغییرات زیادی در علم هرمنوتیک ایجاد شد و نحله‌های کاملاً متفاوتی در آن به وجود آمد. به طور مشخص دیلتای تلاش کرد تا با گسترش هرمنوتیک، آن رابه ساحت تمام علوم انسانی بسط دهد. دیلتای با نفوذ پازیتویسیم در

علوم انسانی موافق نبود و با طرح ایده‌ی هرمنوتیکی خویش در پی یافتن معیاری عینی برای علوم انسانی بود. ساختار کلی هرمنوتیک دیلتای کماکان روش‌شناسانه بود. هایدگر یکی از نقاط عطف تاریخ هرمنوتیک، و پایه‌گذار سومین مرحله، یعنی هرمنوتیک فلسفی است. در این مرحله، هرمنوتیک فقط به عنوان دانش و روش فهم متن و کسب علم شناخته نمی‌شود، بلکه تبیین دایره و حدود فهم نیز یک فعالیت هرمنوتیکی به حساب می‌آید. هرمنوتیک فلسفی البته مراحل گذر متعددی دارد و سیر تکاملی خود را در حوزه‌های مختلف معرفت‌شناسی و جهان‌بینی طی می‌کند؛ در معرفت‌شناسی، بحث بر این است که حوزه و حدود فهم چقدر است و تا کجای عالم را می‌شود فهمید. در جهان‌بینی مبتنی بر هرمنوتیک فلسفی و در اوج مباحث گادامر، خواننده به جایی می‌رسد که جهان واقع و خارج از ذهن خود را به اندازه‌ی دایره و محدوده‌ی فهم خود بداند. خلق مباحث اصطلاحاً پست‌مدرن هرمنوتیکی توسط افرادی چون ریکور، آیزر، بارت، و دیگران تحت تاثیر آموزه‌های هایدگر و گادامر است. مکتب انتقادی هابرماس نیز تحت تاثیر هرمنوتیک فلسفی هایدگر و در اصل در نقد و رد اساس برداشت هایدگر و گادامر ارائه شده است (همان:۱۰۰-۹۹).

یک طبقه‌بندی دقیق‌تر از قرائت‌ها و نحله‌های هرمنوتیکی

تمام مباحث نظری ارائه شده در باب هرمنوتیک و فهم پیرامون چند سئوال ساده شکل می‌گیرد:

۱- متن چیست و چگونه حاصل می‌شود؟

۲- آیا انسان قادر به فهم کامل و درست معنای متن هست؟ اگر چنین است، معیار درستی و کمال فهم چیست؟

۳- آیا روش فهم متن قابل تعمیم به سایر حوزه‌های علوم بشری هم هست؟

نگاه از دریچه فلسفه در باب سئوال نخست، منجر به ارائه‌ی چهار حوزه‌ی کاربردی مختلف برای هرمنوتیک شده است. متن در مکتب کلادینوس یعنی متن مقدس (انجیل)؛ شلایرماخر گستره‌ی متن و موضوع هرمنوتیک را به تمام متون ادبی، تاریخی، حقوقی، و غیره توسعه داد. دیلتای واژه‌ی متن را برای اشاره به تمام آن چیزهایی که فهمیدنی است به کار برد. از نظر او جامعه، انسان، تاریخ، اقتصاد، و خلاصه تمام علوم انسانی، متن و موضوع تفسیر و فهم هستند. در منظر هایدگر و گادامر تمام جهان هستی موضوع فهم تفسیری است. با این برداشت شاید بتوان گفت که از منظر آنان تمام جهان «متن» است؛ متن عالَم.

بررسی سئوال و موضوع دوم نیز منجر به نظریات متباین و بعضاً متضادی شده است. عینی‌گرایان حصول معنای کامل و فهم درست متن را ممکن می‌دانند. کلادینوس و شلایرماخر برای نمونه از این دسته‌اند. متقابلاً تاریخ‌گرایان معنای متن را متغیر و در طول زمان سیال می‌دانند؛ بنا بر این هیچ معنایی که ثابت باشد و با حصول آن بتوان ادعا کرد که برای همیشه به فهم درست و کامل رسیده‌ایم وجود ندارد. هایدگر و گادامر نمونه‌های شاخص این تفکرند (کریمی, ۱۳۷۹ :۴۵). در باب معیار فهم درست و کامل، نزد کسانی که به امکان تحصیل فهم درست و کامل معتقدند، نیز دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. مجموعه‌ی دیدگاه‌ها در باب معیار درستی فهم حول سه محور است: مولف، متن، و مخاطب. عده‌ای معتقدند که فهم درست یعنی رسیدن به آن چیزی که منظور مولف است. کلادینوس برای نمونه معتقد است که تفسیر انجیل باید منجر به کشف منظور خداوند شود. اگر فهم ما از انجیل درست باشد به چیزی رسیده‌ایم که مد نظر خداوند (یعنی مولف متن) بوده است. گروه دیگر معتقدند که معنای متن در خود متن است و نه لزوماً در ذهن مولف. ممکن است معنایی در متن باشد که مولف خود نیز آن را نفهمیده باشد. از نظر اینان مولف خود نیز یکی از خوانندگان و مخاطبان متن است. شلایرماخر برای نمونه در زمره‌ی این دسته است. او معتقد است که با فهم متن می‌توان منظور مولف را نیز فهمید و البته استدلال می‌کند که شناختن مولف به فهم بهتر

متن نیز کمک می‌کند. لیکن منظور اصلی آن است که معنای صحیح متن را بفهمیم. دسته‌ی سومی هم در دهه‌های اخیر و از اواسط قرن بیستم به بعد پیدا شده‌اند که معیار فهم را در مخاطب می‌جویند نه در متن و نه در ذهن مولف. آیزر و بارت نمونه‌های شاخص و معروفی از معتقدین به این نظریه هستند.

طرح بحث و سئوال سوم از سئوالات سه‌گانه‌ی فوق در ذهن فلاسفه و نظریه‌پردازان حوزه‌ی هرمنوتیک نیز منجر به دو پاسخ متضاد شده است. گروهی اصول و مبانی هرمنوتیک (خود) را به تمام حوزه‌های فهم بشر تعمیم می‌دهند. دیلتای، هایدگر، گادامر، و ریکور از این زمره‌اند. در مقابل، کسانی هم هستند که با این تعمیم شدیداً مخالف بوده و روش هرمنوتیک آنان را در تمام حوزه‌ها صادق نمی‌دانند. برای نمونه هابرماس یکی از نقدهای جدی که به گادامر و ریکور دارد در خصوص همین تعمیم هرمنوتیک فلسفی به حوزه‌ی علوم اجتماعی است. هابرماس که مکتب هرمنوتیک انتقادی را مطرح می‌کند آن را فقط در حوزه‌ی خاص و تعریف شده‌ای صادق می‌داند و به سایر حوزه‌ها تعمیم نمی‌دهد.

همان‌گونه که از توضیحات مختصر فوق پیداست، هرمنوتیک در سیر تحولات تاریخی خود معانی و رویکردهای بسیار متفاوتی یافته است. این تحولات تاریخی را به ترتیب تاریخ وقوع و در یک دسته‌بندی دقیق‌تر تحت هفت عنوان یا هفت نحله بررسی می‌کنیم. با این طبقه‌بندی شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تری از قرائت‌ها و نحله‌های مختلف هرمنوتیک و اصول و مبانی آنان حاصل می‌شود.

هرمنوتیک مذهبی

اولین قرائت، مربوط به دوران کلاسیک یا سنتی است. از آن‌جا که موضوع هرمنوتیک در آن دوران، تفسیر و فهم متن کتاب مقدس مسیحیان بود، آن را هرمنوتیک

مذهبی یا دینی نامیده‌اند. هرمنوتیک مذهبی که توسط کلادینوس معرفی و ارائه می‌شود مبتنی بر چند اصل بنیادین است (خسروپناه, ۱۳۸۰):

۱) متن آسمانی از سوی خداوند که خالق انسان است برای انسان فرستاده شده است. چون خالق انسان حکیم است و کار بیهوده نمی‌کند، و نیز مخلوق و مخاطب خود یعنی انسان را به طور دقیق می‌شناسد، برای او پیامی که غیر قابل فهم باشد نمی‌فرستد. پس معنای متن آسمانی برای انسان قابل فهم است.

۲) هدف از تفسیر و تاویل متن (مقدس)، پی بردن به منظور مولف آن (خداوند) است.

۳) کسب دانش در خصوص زمان و مکان و شرایط نزول (یا تالیف) متن در فهم معنای متن موثر است.

۴) معنای متن ثابت است و هدف از تفسیر و تاویل متن حصول و فهم کامل آن معنای ثابت متعین است.

۵) هر فهمی درست نیست. معیار فهم درست، منظور مولف متن (خداوند) است و هر فهمی غیر از آن غلط است.

هرمنوتیک عمومی

شلایرماخر که به عنوان پدر علم هرمنوتیک شناخته می‌شود، دایره‌ی هرمنوتیک را از متن مقدس (انجیل) به تمام متون گسترش داده و آن را از حوزه‌ی کلیسا به حوزه‌های ادبیات، تاریخ، حقوق، و سایر حوزه‌هایی که در آن متنی باید فهمیده شود تعمیم داد. اصول و مبانی هرمنوتیک عمومی با اصول و مبانی هرمنوتیک مذهبی تفاوت‌های بنیادین ندارد. از آن‌جا که شلایرماخر معتقد است که فهم کامل معنای متن ممکن است، و این دیدگاه از منظر منتقدان او رمانتیک و غیر واقعی است، بعدها این نحله‌ی هرمنوتیکی را (از سر تحقیر و تمسخر) مکتب رمانتیک نیز خوانده‌اند.

هرمنوتیک روش‌شناسی

دیلتای هرمنوتیک را به ساحت تمام علوم انسانی بسط داده و آن را به عنوان روش علوم انسانی معرفی کرد. از منظر او علوم انسانی نیز همانند علوم تجربی، عینی و واقع‌نماست. دیلتای در پی آن بود که با تدوین یک روش‌شناسی عام برای علوم انسانی، زمینه‌ی اعتبار عینی این حوزه از علوم بشری را همانند علوم تجربی فراهم نماید. او شناخت علمی را دو نوع می‌داند: الف) شناخت تجربی که منجر به علوم طبیعی و آگاهی از پدیده‌های خارج از حوزه‌ی انسان می‌گردد؛ و ب) شناخت تفسیری که به فهم امور و پدیده‌های انسانی می‌انجامد. از منظر دیلتای علوم انسانی موضوع کشف، تفسیر و فهم هستند و با روش هرمنوتیک می‌توان پدیده‌های انسانی، اعم از روانی، اجتماعی و تاریخی را کشف و تفسیر کرد. به این ترتیب هرمنوتیک را به عنوان روش علمی علوم انسانی معرفی می‌کند. اصل مبنایی هرمنوتیک دیلتای با هرمنوتیک شلایرماخر تفاوتی ندارد. او کماکان معتقد است که هدف فهم پی بردن به منظور مولف است و تحصیل فهم کامل و درست از طریق تفسیر متن ممکن است. تفاوت اساسی هرمنوتیک روش‌شناختی دیلتای با نحله‌ی پیش از او یعنی شلایرماخر در حوزه‌ی تعریف متن از نگاه این دو است. کار اصلی دیلتای تعمیم معنای متن به حوزه‌ای گسترده‌تر از حوزه متون ادبی، فقهی و تاریخی است. او اساساً تمام علوم انسانی را «متن» می‌داند و با این برداشت جدید، برای فهم رفتار یک فرد (روان‌شناسی)، یا رفتار یک جامعه (جامعه‌شناسی)، از روش تفسیر و تاویل شلایرماخر استفاده می‌کند. (بلایشر، ۱۳۸۰: ۱۷- ۲۴)

هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک پس از دیلتای از «هرمنوتیک متن» جدا گردید و به سوی «هرمنوتیک فلسفی» حرکت کرد. سئوال اصلی در این نحله در ارتباط با «روش فهم» نیست بلکه در ارتباط با «امکان فهم» است (نیچه و دیگران،۱۳۷۷ :۳۵۴-۳۳۹). پایه‌گذار این نحله مارتین هایدگر است و پس از او توسط گادامر توسعه و تکامل یافته است. در رویکرد فلسفی هایدگر، فضای کلی بحث، روش و متدلوژی فهم نیست. بلکه پیش‌فرض‌ها و اصول بنیادین هرمنوتیک دوران کلاسیک و رمانتیک مورد بازبینی و تجدید نظر قرار می‌گیرد. تا پیش از طرح مباحث فلسفی هایدگر اتفاق نظر بر این بود که هدف از تفسیر و تاویل متن، پی بردن به معنای متن و حصول فهم صحیح است. تفاوت قرائت‌های پیش از هایدگر در دو موضوع داخلی بود، یکی تعریف و حوزه‌ی اطلاق «متن» و دیگری هم هدف و معیار فهم صحیح که آیا فهم صحیح یعنی حصول منظور مولف یا این که فهم صحیح معیاری در خود متن دارد و مولف نیز ممکن است به فهم صحیحی از متن خود نایل بشود یا نشود. در هر صورت تا پیش از هایدگر فرض پذیرفته شده نزد تمام هرمنوتیست‌ها بر این بود که متن دارای معنای ثابت و قابل فهم است و فهم درست یعنی حصول به آن معنای معین، و در نتیجه هر فهمی غیر از آن غلط و نادرست است. هرمنوتیک فلسفی هایدگر این اصول و پیش‌فرض‌ها را به طور جدی مورد نقد قرار می‌دهد. بابی که هایدگر گشود منجر به خلق شاخه‌ها و نحله‌های متعددی در این حوزه شد. در واقع نظریات و قرائت‌های مختلفی که بعد از دوران هایدگر مطرح شده، تحت تاثیر مباحث فلسفی او هستند. از این حیث، هایدگر یک نقطه‌ی عطف در تاریخ هرمنوتیک به شمار می‌آید. مرور کوتاهی بر سه شاخه‌ی اصلی در هرمنوتیک پس از هایدگر به روشن‌تر شدن بحث کمک می‌کند (پالمر, ۱۳۷۷: ۱۷۸-۱۳۷).

بخش دوم: هرمنوتیک اقبال

در بخش اول مقاله مروری بر نحله‌های مختلف هرمنوتیک داشتیم. در این بخش دیدگاه هرمنوتیکی اقبال مورد واکاوی قرار می‌گیرد. با مطالعه‌ی دیوان اقبال و بازخوانی ابیاتی از وی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم موضوع فهم را مورد توجه قرار داده و به نوعی نحوه‌ی نگاه هرمنوتیکی اقبال را منعکس می‌سازند، تلاش کرده‌ایم قرابت فکری وی را با نحله‌های مختلف هرمنوتیک مورد بررسی قرار دهیم.

جهان‌بینی توحیدی و فهم اقبال

مهمترین و اولین نکته‌ای که باید در خصوص هرمنوتیک اقبال تبیین شود، جهان‌بینی اوست. اقبال به وحدت سرچشمه‌ی خلقت جهان اعتقاد راسخ دارد و این اعتقاد آن‌قدر نزد او واضح و بدیهی است که بحث و جدل چندانی بر آن مترتب نمی‌داند. از روشنی و وضوح، استدلال برای آن عبث و گزافه است. «آفتاب آمد دلیل آفتاب» است. جهان‌بینی توحیدی اقبال ریشه و سر چشمه‌ی فهم اقبال از «فهم» است. در منظر اقبال، هم «حقیقت» واحد است و هم «فهم» حقیقت.

عمل خواهی یقین را پخته‌تر کن　　یکی جوی و یکی بین و یکی باش

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۹۸)

ظاهر و باطن متن و ضرورت تاویل برای کشف باطن متن

در هرمنوتیک اقبال در سخن ظاهری هست و باطنی که با آن ظاهر متفاوت است. معنای واقعی و مقصود مولف در ظاهر سخن نیست بلکه فهم سخن به معنای پی بردن به باطن آن که مقصود اصلی مولف است می‌باشد.

آگهی از علم و فن مقصود نیست　　غنچه و گل از چمن مقصود نیست　　(همان: ۱۴)

شرایط فهم

اقبال لاهوری حصول فهم را تابع شرایط خاصی می‌داند. از منظر او هر چیزی در هر شرایطی برای هر کسی قابل فهم نیست. حصول فهم درست و کامل قبل از هر چیز مستلزم رشد اندیشه و بلوغ فکر است. اندیشه‌ی نورسته به اعماق معنا نمی‌رسد.

به شبنم غنچه‌ی نورسته می‌گفت نگاه ما چمن‌زادان رسا نیست

(همان: ۲۰۹)

البته این بلوغ فکری موهبتی است الهی. آن که اندیشه‌ی عالی دارد و دانای رموز زندگیست، واجد شرط فهم معنای کامل حقیقت است.

هر که دانای رموز زندگیست سر اسماء علی داند که چیست

(همان: ۳۴)

و جز چنین ظرفی را نباید مظروف چنان فهمی دانست.

سر شیری را نفهمد گاو و میش جز به شیران کم بگو اسرار خویش

(همان: ۳۸۹)

مراتب عقل و مراتب فهم

اقبال در این که بلوغ فکری محصول تلاش عالمانه‌ی عقول بشری باشد تردید دارد و بعضاً منکر چنین توان و اقبالی از عقل زمینی بشر است. او برای عقل دو مرتبه‌ی زمینی یا خودبین و آسمانی یا جهان‌بین قایل است. عقل خودبین زمینی که از منظر اقبال از فهم حقیقت عاجز است و بیشتر با ظن و گمان راه می‌نماید. در مقابل، عقل جهان‌بین، عقلی که پهنای دو عالم با اوست، همان عقلی است که ظرفیت فهم حقیقت معرفت جهان را دارد. این عقل جهان‌بین در منظر او مرادف دل است و مراد از دل نیز دلی است که سرشار از نور معرفت و سوز عشق باشد.

عقل خود بین دگر و عقل جهان بین دگر است بال بلبل دگر و بازوی شاهین دگر است
دگر است آن سوی نه پرده گشادن نظری این سوی پرده گمان وظن وتخمین دگر است
ای خوش آن عقل که پهنای دو عالم با اوست نور افرشته و سوز دل آدم با اوست

(همان: ۲۵۹)

در کلام اقبال عقل در معنای عام آن به معنای این عقل جهان‌بین به کار نرفته مگر در موردی که مستقیماً خصایص آن بیان شده باشد. عقل در کلام اقبال همان عقل زمینی است که محصور دور آفاق است و توان تحصیل کمال معرفت را ندارد. تربیت عقل و ترفیع آن به درجه‌ی عقل جهان بین و حصول به مرتبه‌ی بلوغ فکری و کسب پختگی لازم برای درک معنای حقیقت محصول یک حرکت عرفانی و عاشقانه است.

دیدن او پخته تر سازد تو را در جهان دیگر اندازد تو را (همان: ۱۸۶)

به هر تقدیر فهم معنای مستتر در متن مستلزم حصول شرایط خاصی است و گاه این معنا مستتر می‌ماند تا زمان آن فرا رسد و اهل فهم آن معنا پا به عرصه‌ی وجود گذارند.

عصر من داننده‌ی اسرار نیست یوسف من بهر این بازار نیست
نغمه‌ام از زخمه بی‌پرواستم من نوای شاعر فرداستم
ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد چشم خود بر بست و چشم ما گشاد (همان: ۶)

باطن متن و معانی حقیقی متن

یکی از نکات اصلی در هرمنوتیک اقبال این است که به اعتقاد او معانی واقعی در ظاهر و صورت کلمات بیان نمی‌شود. آن چه معنای واقعی و به تعبیر او اسرار و رموز است، در سینه‌ی اهل راز است و چون اهل راز اهل کمال و معرفتند برهنه سخن نمی‌گویند. او اساساً این رمزگونه سخن گفتن و این پنهان کردن معانی ژرف در لایه‌های زیرین سخن را نشانه‌ی کمال و پختگی اهل آن می‌داند.

برهنه حرف نگفتن کمال گویائیست حدیث خلوتیان جز به رمز و ایما نیست (همان: ۲۴۹)

و ورود به حریم فهم این معانی رمز و ایمایی جز به طی طریق سلوک معنوی و کسب معرفت لازم ممکن نمی‌شود.

پیر گردون با من این اسرار گفت   از ندیمان رازها نتوان نهفت (همان: ۷)

خورم به یاد تنگ نوشی امام حرم   که‌جزبه صحبت یاران رازدان نچشید (همان: ۲۴۸)

او با چنین تعریفی از متن سخن و معنای واقعی آن، سخن خود را نیز از همین دسته می‌داند که مخاطب باید برای کشف معانی مستتر در آن واجد شرایطی شود. هر چند به ظاهر این نکته از حد این نوشتار بیرون است، لیکن با مقدماتی که گفته آمد، و با این تعریف اقبال از سخن خویش، نا گفته پیداست که اقبال از مخاطبانش انتظار ندارد که با هر تفسیر و برداشتی سخن او را به بازی کج فهمی و بد فهمی خویش گرفته و آن را از هدف و مقصود اصلی وی از نگارش آن دور کنند.

عصر من دانندهٔ اسرار نیست   یوسف من بهر این بازار نیست (همان: ۶)

سینهٔ شاعر تجلی زار حسن   خیزد از سینای او انوار حسن (همان: ۲۵)

بحر و بر پوشیده در آب و گلش   صد جهان تازه مضمر در دلش

حدیث سوز و ساز ما دراز است   جهان دیباچهٔ افسانهٔ ما (همان: ۲۰۹)

نوا ز حوصلهٔ دوستان بلندتر است   غزل سرا شدم آنجا که هیچ کس نشنید

عیارمعرفت مشتری است جنس سخن   خوشم از آنکه متاع مرا کسی نخرید (همان: ۲۴۸)

تاثیر باطن بر ظاهر

معنای ارزشمند مستتر در سخن البته اثری هم بر ظاهر آن می‌گذارد. اهل معنا و فهم سخن از منظر اقبال معیاری دارند که عیار سخن را با آن می‌سنجند و آن جمال و زیبایی سخن است. به تعبیر اقبال اگر سخنی دلکش و زیبا باشد، لاجرم حامل معانی نغز و ارزشمند نیز هست. رنگ رخسارهٔ سخن به تعبیری خبر می‌دهد از سر درونش.

هر چه باشد خوب و زیبا و جمیل   در بیابان طلب ما را دلیل (همان: ۲۵)

ز شعردلکش اقبال می‌توان دریافت   که‌درس‌فلسفه‌می‌دادوعاشقی ورزید (همان: ۲۴۸)

نکته‌ای که ذکرش گذشت به جز لطایف ذوقی و عرفانی نهفته در آن یک ریشه‌ی فلسفی و عقلانی نیز دارد. پیروان مکتب فلسفی استراکچرالیزم یا ساختارگرایی استدلال می‌کنند که ساختار یک پدیده بر عملکرد و یا به تعبیر نوتر ستاده‌های آن تاثیر قطعی می‌گذارد. با این وصف این که محتوای سخن بر ظاهر آن اثر گذاشته و معنای زیبا در صورت زیبای زبان بیان می‌شود، فقط یک نکته‌ی ذوقی نیست. هر چند که از این مختصر نمی‌توان استنتاج کرد که اقبال پیرو و یا حتی آشنا با مکاتب غربی ساختارگرایی یا عمل‌گرایی بوده است، لیکن این توجه ذوقی اقبال به زیبایی ظاهر سخنی که واجد محتوای ارزشی باشد، هر چند ناخواسته، هماهنگ با استدلال عقلی فوق‌الاشاره است.

تفکر سیستمی و کل‌نگری اقبال

نکته‌ی عقلی دیگری نیز در همین ارتباط از شعر دلکش اقبال فهمیده می‌شود و آن تفکر نظام‌مند یا سیستماتیک اوست. از جمله عواید تفکر سیستمی و از جمله‌ی نکات اصلی در هرمنوتیک اقبال کل‌نگری اوست. به تعبیر پیروان نظریه‌ی عمومی سیستم ها (برتالنفی، آکوف، و دیگران) تفکر سیستمی اساساً یک تفکر کل‌نگر است. تجلی کل‌نگری اقبال آنجاست که اعتبار و جایگاه هر سخن را در چارچوب متنی که در آن واقع شده است می‌سنجد. با تعبیر عامی که از واژه‌ی متن در آغاز مطلب ارائه شد، این روایت را اینگونه نیز از زبان اقبال می‌شنویم که اعتبار و ارزش هر فرد به اعتبار و ارزش جامعه بسته است. در یک نگاه کلی، به تعبیر متفکرین سیستمی، ارزش و اهمیت هر جزء از اجزای سیستم به ارزش و اهمیت کل آن سیستم بستگی دارد. اهمیت یک پیچ ساده در روی پیشخوان مغازه‌ی ابزار فروشی تعریف نمی‌شود. اگر همان پیچ ساده در یک اسباب بازی کودکانه مورد استفاده واقع شود واجد حدی از اهمیت و اعتبار می‌شود. و همان پیچ ساده اگر در گوشه‌ای از یک سفینه‌ی فضایی مورد استفاده واقع شده باشد آن‌گاه دارای چنان اهمیتی است که بارها و بارها ممکن است توسط

مهندسین و متخصصین مختلف مورد بازبینی و کسب اطمینان از سلامت و صحت عمل قرار گیرد.

یک واژه با این نگاه، در فرهنگ واژگان اعتبار سنجی نمی‌شود. واژه زمانی دارای اعتبار می‌شود که در متن قرار گیرد و اعتبار و اهمیت متن، جایگاه و اعتبار و اهمیت واژه‌های به کار رفته در آن را تعیین می‌کند. متن البته خود متشکل از همین واژگان و اجزای سخن است. لیکن واژگانی که اگر از هم بگسلند و ارتباطشان از بین برود دیگر واجد آن اهمیت و جایگاهی که در متن داشتند نخواهند بود. از این برداشت سیستمی می‌توان نتیجه گرفت که متن چیزی بیشتر از به هم آمدن چند واژه است. ارتباط بین واژه‌ها که معنای کل متن را شکل می‌دهند، به اندازه‌ی واژگان آن متن، اگر نه بیشتر، اهمیت دارد.

لفظ چون از بیت خود بیرون نشست گوهر مضمون به جیب خود شکست (همان: ۵۹)

همان‌گونه که اشاره شد، اقبال همین نگاه و تفکر سیستمی را در تفکر انتقادی و اجتماعی خود نیز دارد. او در ارزیابی جایگاه یک فرد به قومیت و سیستم کلانی که فرد در آن تعریف می‌شود، توجه دقیق و ظریفی دارد.

فرد و قوم آیینه‌ی یکدیگراند سلک و گوهر کهکشان و اخترند
فرد می‌گیرد ز ملت احترام ملت از افراد می‌یابد نظام
فردتنها از مقاصد غافل است قوتش آشفتگی را مایل است (همان: ۵۹ – ۵۸)

تاثیر جهان‌بینی اقبال بر معرفت‌شناسی او

بحث دیگری که در هرمنوتیک اقبال قابل توجه و مطالعه است تعبیر وی از فهم عمیق و کامل است. نهایت فهم از نظر اقبال یعنی وحدت عناصر فهم؛ یکی شدن سه عنصر اصلی مفاهمه یعنی مولف، متن، و مخاطب. این نوع نگاه فلسفی، ریشه در جهان بینی توحیدی او دارد. آن که جهان را در آغاز و انجام یک واحد متکثر می‌بیند،

وحدت او مستقیم از کثرت است کثرت اندر وحدت او وحدت است (همان: ۵۹)

لاجرم به چنین نگرشی از فهم نیز خواهد رسید که کمال عقلانیت در درک مفهوم حقیقت واحد است:

در جهان کیف و کم گردید عقل　　پی به منزل برد از توحید عقل　　(همان: ۶۲)

درک این نوع نگاه البته با ابزار عقل زمینی چندان ساده نیست. اقبال به رمز و کنایه می‌گوید: تا مفسر و فهمنده واجد شرایط فهم حقیقت شود و به جایی برسد که حقیقت را به کمال دریابد، در آن ذوب شده و اثری از وی نخواهد ماند:

تـاشوی در خورد پیکان حیـات　　جسم وجانت سوزد ازنار حیات　　(همان: ۲۸)

مراتب فهم

نیل به فهم کامل حقیقت البته از منظر اقبال مراتبی دارد که یکی پس از دیگری طی می‌شود. آن‌چه اشاره‌اش گذشت، مرتبه‌ی نهایی و کمال فهم حقیقت وجود است و پیش از حصول به آن درجه از کمال، مراتبی از درک حقیقت برای انسان میسر است. مراتبی که از خودشناسی آغاز می‌شود و به شناخت کامل حق منتهی. در منظر وی کمال مطلوب، ذات حق را بی پرده دیدن است و انسان واقعی جز آن به چیزی رضایت نمی‌دهد و تا به آن نرسد دست از تلاش بر نمی‌دارد.

زنـــده‌ای یا مرده‌ای یا جان به لب　　از سه شاهد کن شهادت را طلـــب
شـــاهـــد اول شعـــور خویشتن　　خویش را دیدن به نور خـــویشتن
شـــاهـــد ثـانی شعـــور دیگری　　خویش را دیدن به نـور دیگـــری
شـــاهـــد ثـالث شعور ذات حق　　خویش را دیدن بـه نور ذات حـــق
پیش ایـــن نـــور ار بمانی استوار　　حی و قائم چون خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی است　　ذات را بی پرده دیدن زندگی است
مرد مومن در نـــازد بـــا صفات　　مصطفی راضی نشد الا بـــه ذات　　(همان: ۲۸۱-۲۸۰)

نقد تکذیب و انکار حقیقت

تلاش برای فهم معنای حقیقی یک امر فراگیر و همگانی است ولی حصول به معنای حقیقی همگانی نیست. گاهی کسانی در پی حقیقت هستند ولی به هیچ وجهی توفیق دست‌یابی به آن را پیدا نمی‌کنند. گروهی از اینان پس از ناامیدی از شناخت و فهم، اصل موضوع را منکر می‌شوند و آن را کتمان می‌کنند.

شکل او اهل نظر نشناختند پرده‌ها بر روی او انداختند (همان: ۳۶)

و گروهی دیگر فهم ناقص یا باطل خویش را حقیقت می‌خوانند. این موضوع نیز از منظر اقبال دور نمانده و گوشه‌هایی از رموز این‌گونه کج فهمی‌ها را تبیین کرده است. از جمله‌ی مهمترین مسایلی که ذکر آن در تبیین نحله‌های هرمنوتیک گذشت، توجه برخی از متفکرین هرمنوتیک به افق دید مخاطب یا مفسر و تاثیر آن بر فهم وی از معنای متن است. بحث افق دید در قرائت‌های مختلف هرمنوتیک حضور دارد. گفته شد که بعضی این تفاوت افق‌های دید را منجر به تفاوت در برداشت و فهم از متن می‌دانند و علت کج فهمی یا بد فهمی گاهی ریشه در این تفاوت افق‌ها دارد. گروه دیگری معیار اصلی قضاوت در خصوص کمال فهم را همین افق دید مخاطب دانسته و فهم کامل را به معنای یکی شدن افق متن با افق دید مخاطب تعبیر می‌کنند. اقبال به مسأله‌ی افق دید و اثر آن بر فهم حقیقت توجه دارد. لیکن به صراحت نحله‌ی خویش را از آن گروه که معیار صحت و کمال فهم را افق دید مخاطب دانسته‌اند جدا می‌کند. از منظر اقبال حقیقت معنایی واحد است که ممکن است به درستی فهمیده شود و ممکن است به درستی فهمیده نشود. بد فهمیدن یا نفهمیدن این معنای واحد ریشه در عوامل متعددی دارد که از جمله‌ی مهم‌ترین آنها افق فهم مخاطب است. در ابیات زیر این زاویه از نگاه و مشرب هرمنوتیکی اقبال به روشنی دیده می‌شود:

عقاب دور بین جوئینه را گفت نگاهم آن‌چه می‌بیند سراب است

جوابش داد آن مرغ حق اندیش تو می‌بینی و من دانم که آب است (همان: ۲۲۶)

هر که در قعر مذلت مانده است ناتوانی را قناعت خوانده است (همان: ۳۶)

نماید آن چه هست این وادی گل　　درون لاله‌ی آتش به جان چیست
به‌چشم ماچمن یک‌موج‌رنگ است　　که می‌داند به چشم بلبلان چیست؟　(همان: ۲۰۱)

دایره‌ی فهم

گوشه‌ی دیگری از هرمنوتیک اقبال مربوط به دایره‌ی فهم و ارتباط آن با جهان واقع است. در توضیح هرمنوتیک جهان‌بینی گادامر دیدیم که او دایره‌ی جهان هر کس را به اندازه‌ی دایره‌ی فهم او می‌داند. اقبال چنین نسخه‌ای برای مخاطبانش نمی‌پیچد. او به صراحت به ضعف عقول زمینی در درک جهان واقع اعتقاد داشته و مرشدوار توصیه به تلاش برای درک واقعیتی که بیشتر از دور آفاق است می‌کند.

بیرون قدم نـــه از دور آفاق　　تو پیش از اینی تو بیش از اینـــی　(همان: ۱۵۱)
برون از ورطه‌ی بود و عدم شو　　فزون‌تر زین جهان کیف و کم شو　(همان: ۱۹۶)

نقد عقل

همان‌گونه که پیشتر گفته آمد، این تلاش را حرکتی عارفانه و عاشقانه می‌داند نه اقدامی عاقلانه و خردمندانه. به بیان ساده‌تر از منظر اقبال در نوردیدن آفاق جهانی که بالاتر از این جهان کمیت‌ها و کیفیت‌های مادیست، با عقل و ابزار عقلی ممکن نیست و مستلزم داشتن ذوق و شوقی عارفانه و حرکتی عاشقانه است.

گرفتم این که کتاب خرد فرو خواندی　　حدیث شوق نفهمیده‌ای دریغ از تو　(همان: ۲۵۷)
خـــرد از رانـــدن محفـــل فروماند　　زمـــام خـــویش دادم در کف دل　(همان: ۴۳۸)

وگاهی عاقلان خود را صاحب فهم و کمالات می‌دانند در حالی که ممکن است آن که از نظر عاقلان عاقل نمی‌نماید به فهمی نایل شود که از چشم صاحبان خرد پنهان مانده است. این نمونه‌ها به وضوح نشان می‌دهد که از نظر اقبال درک فهم کامل حقیقت لزوماً مستلزم داشتن عقل بیشتری نیست. تکرار بی مناسبتی است اگر بازگوییم

که درک و فهم معنای واقعی و نیل به کمال حقیقت یک سیر عارفانه و خارج از دایره‌ی عقل زمینی است:

به چشم مور فرو مایه آشکار آید　　هزار نکته که از چشم ما نهان بوده است　　(همان: ۱۴۲)

نقد زبان

اقبال ضعف و ناتوانی زبان در بیان تمام مفاهیم جهان حقیقت را نیز به خوبی درک و بیان کرده است. یکی از تصورات عامه این است که انسان از چنان قدرت زبانی برخوردار است که هر چه از مفاهیم عینی و ذهنی را بخواهد می‌تواند بیان کند. فلاسفه‌ی مکتب تحلیلی (راسل، مور، ویتگنشتاین، فرگه، و پیروان آنان) زبان را عالی‌ترین شکل وجود و پیچیده‌ترین نظام در جهان خلقت می‌دانند. در این نگاه زبان از توانایی «بی نهایت» برای بیان تمام مفاهیم اعم از اندیشه‌های صادق و کاذب، احساسات، آرزوها، . . . و حتی برای خلق مفاهیم صادق یا کاذب برخوردار است. علامه اقبال لاهوری چنین تصوری در خصوص زبان ندارد. او به اشاره، گوشه‌ای از عالم بالا را نشان می‌دهد که حقایق آن را به زبان انسانی نمی‌توان بیان کرد:

چه گویم نکته‌ی زشت و نکو چیست　　زبان لرزد که معنی پیچ‌دار است
برون از شاخ بینی خار و گل را　　درون او نه گل پیدا نه خار است　　(همان: ۲۰۳)
سخن ای همنشین از من چه خواهی　　که من با خویش دارم گفتگویی　　(همان: ۲۰۷)

متن ثابت در برابر مولف سیال

در منظر اقبال معنای متن ثابت است و مشمول مرور زمان نمی‌شود. مولف در دوران زندگی خویش ممکن است دچار تغییر آرا و عقاید شود ولی آنچه گفته یا نوشته، دچار تغییر نمی‌شود. بنا بر این تصور کلی اقبال این است که معنای سخن را باید در سخن جست نه در مولف سخن.

سخن‌گو طفلک و برنا و پیر است　　سخن را سالی و ماهی نباشد　　(همان: ۲۷۱)

وحدت متن و تکثر معنا

البته این سخن ثابت، به نظر اقبال، آنگونه که از اشعار وی فهمیده می‌شود، به واسطه‌ی قدرت و ظرفیت زبان، مستعد حمل معانی متعدد و متکثر است. و نیز او با این موضوع مشکلی ندارد که از سخن ثابت در جاهای مختلف برای بیان مفاهیم و معانی مختلف استفاده شود. در حقیقت متن واجد معانی متعدد است. یکی از مصادیق کثرت در عین وحدت که در بالا مورد اشاره واقع شد در اندیشه‌ی اقبال همین نکته است. او در این که مراد از تاویل و تفسیر متن پی بردن به معنای مورد نظر مولف است یا نه جدل نمی‌کند. لیکن در این که از سخن ثابت بتوان معانی صحیح متعدد استخراج کرده و مورد استفاده قرار داد تردیدی ندارد و خود نیز گاهی چنین می‌کند:

مرا معنی تازه‌ای مدعاست اگر گفته را باز گویم رواست (همان: ۲۲۷)

صد جهان تازه در آیات اوست عصرها پیچیده در آنات اوست
یک جهانش عصرحاضر را بس است گیر اگر در سینه دل معنی رس است
بنده‌ی مومن ز آیات خداست هر جهان اندر بر او چون قباست
چون کهن گردد جهانی در برش می‌دهد قرآن جهانی دیگرش (همان: ۳۰۷)

علم و عمل در منظر اقبال

آنچه به اقبال اجازه می‌دهد که متن را مورد تاویل مجدد قرار داده و معنای دیگری از آن استنباط نماید، هدف وی از تاویل و فهم سخن است. در نزد اقبال فهم به خودی خود واجد ارزش چندانی نیست. آنچه به فهم ارزش می‌دهد و تلاش برای آن را توجیه می‌کند، عمل است. در اندیشه‌ی اقبال، علم برای عمل است و علم بدون عمل ارزش قابل توجهی ندارد. البته او در مورد خودش دو نکته‌ی ظاهراً متناقض می‌گوید. هر چند که محتوای سخن او در باب عمل خودش، تناقضی ندارد و گاهی از سر تواضع خود را

بی عمل می‌خواند، لیکن آنچه از نمونه‌های زیر مد نظر این نوشتار است، به هر روی توجه اقبال به ارزش عمل در برابر علم و تاکید بر هدف علم و فهم و معرفت است.

ما که اندر طلب از خانه برون تاخته‌ایم علم را جان بدمیدیم و عمل ساخته‌ایم (همان: ۲۳۳)

فکر من در فهم دین چالاک و چست تخم کرداری ز خاک من نرست (همان: ۴۱۵)

چون شود اندیشه‌ی قومی خراب ناسره گردد به دستش سیم ناب

میرد اندر سینه‌اش قلب سلیم در نگاه او کج آید مستقیم

بر کران از حرب و ضرب کائنات چشم او اندر سکون بیند حیات

موج از دریاش کم گردد بلند گوهر او چون خزف نا ارجمند

پس نخستین بایدش تطهیر فکر بعد از آن آسان شود تعمیر فکر (همان: ۳۹۱)

تو هم مثل من از خود در حجابی خنک روزی که خود را بازیابی

مرا کافر کند اندیشه‌ی رزق ترا کافر کند علم کتابی (همان: ۴۷۲)

جاودانگی حقیقت و فنای باطل

ونهایتاً حقایق جهان را برای همیشه نمی‌توان کتمان کرد و منکر شد. آنچه پیش از این گفته شد در باب کج‌فهمی‌ها و بدفهمی‌ها و تکذیب‌ها و انکارها، این امر ذاتی و جاودان نیست. اقبال معتقد است که بالاخره همگان حقیقت واحد را در خواهند یافت. کسی که امروز حقیقت را نمی‌بیند یا کور است و یا خود را به کوری زده است تا حقیقت را منکر شود. پرده‌ها و حائل‌های زمینی آفتاب حقیقت را نمی‌توانند برای همیشه پنهان کنند.

ذات حق را نیست این عالم حجاب غوطه را حایل نگردد نقش آب (همان: ۲۹۱)

چشم کور است این که بیند ناصواب هیچ گه شب را نبیند آفتاب (همان: ۲۹۲)

فهم حقیقی و ارزشمند از منظر اقبال فهم انسان از خویش است. فهمی که سر خط فهم حقیقت جهان است. عالم خاکی را که رنگارنگ و دیدنی است می‌توان فهمید و البته ارزش فهمیدن هم دارد. لیکن این فهم زمینی در برابر فهمی که انسان می‌تواند از عالم بالا به دست آورد چیزی نیست.

جهان رنگ و بو فهمیدنی هست　　در این وادی بسی گل چیدنی هست

ولی چشم از درون خود نه بندی　　که در جان تو چیزی دیدنی هست　　(همان: ۲۱۲)

نتیجه

هرمنوتیک اقبال علی‌رغم مشابهت‌هایی که در بعضی از اصول و روش‌ها با بعضی از نحله‌ها و قرائت‌های هرمنوتیک غربی دارد، لیکن در اصل و ساختار یک تفاوت اساسی دارد و آن این است که طی طریق وصول به فهم کامل یک امر عقلی و علمی نیست. فهم یک کار عرفانی است و به تعبیر خود او کار دل است نه کار عقل. همان‌گونه که در اصول و معیارهای هرمنوتیک اقبال بیان شد، این فرآیند یا سلوک عارفانه منجر به حصول فهم‌هایی در مراتب نازل‌تر می‌شود ولی حقیقت معنا در عالی‌ترین سطح فهم است و آن جایی است که مولف، متن، و مخاطب، سه عنصر جدا از هم نیستند؛ بلکه یک واحد متکثر هستند. در هرمنوتیک عرفانی اقبال فهم کامل به معنی یکی شدن مخاطب با متن و مولف آن متن است. با این نگاه هرمنوتیک اقبال یک نحله‌ی خاص است که در قالب هیچ‌یک از نحله‌های هفت‌گانه‌ی غربی نمی‌گنجد و می‌توان آن را با عنوان متفاوتی چون «هرمنوتیک عرفانی» یا «هرمنوتیک دل» مورد تبیین دقیق‌تر و عمیق‌تر قرار داد.

منابع

۱- اقبال، جاوید (۱۳۷۲) **زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری**،ترجمه شهیندخت کامران مقدم صفیاری، مشهد، شرکت بهنشر (انتشارات آستان قدس رضوی).

۲- اقبال‌لاهوری، محمد (۱۳۴۳) **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری** ، با مقدمه و شرح احوال و تفسیر کامل بوسیله: احمد سروش، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی.

۳- بقایی‌ماکان، محمد (۱۳۸۵) **اقبال و ده چهره دیگر**، تهران، حکایتی دیگر.

۴- بلایشر، ژزف (۱۳۸۰) **گزیده هرمنوتیک معاصر**، ترجمه سعید جهانگیری اصفهانی، آبادان، نشر پرسش.

۵- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۷۷) علم هرمنوتیک: نظریه‌ی تاویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمدسعید حنایی‌کاشانی، تهران، هرمس

۶- پورحسن، قاسم (۱۳۸۴) هرمنوتیک تطبیقی: بررسی همانندی فلسفه‌ی تاویل در اسلام و غرب، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۷- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۰) **نقدی بر هرمنوتیک فلسفی**، رواق اندیشه، ۶ (اسفند ۱۳۸۰)، آدرس اینترنتی مقاله:

http://hawzah.net/Per/Magazine/ra/۰۰۶/ra۰۰۶۰۴.asp

۸-رستگار، مرتضی (۱۳۸۱) **نگاهی به هرمنوتیک و پیامدهای آن**، معرفت، ۶۳ (اسفند ۱۳۸۱). ۱۰۲-۹۷. آدرس اینترنتی مقاله:

http://hawzah.net/Per/Magazine/MR/۰۶۳/MR۰۶۳۱۳.ASP

۹- ریخته گران،محمدرضا (۱۳۷۸) منطق و مبحث علم هرمنوتیک (اصول و مبانی علم تفسیر)، تهران، نشر کنگره.

۱۰- کریمی، مصطفی (۱۳۷۹) **هرمنوتیک و تاثیر انتظارات بر فهم قرآن**، فصل‌نامه معرفت، ۳۵ (مرداد و شهریور ۱۳۷۹). ۵۳-۴۴. آدرس اینترنتی مقاله: http://hawzah.net/Per/Magazine/mr/۰۳۵/mr۰۳۵۰۸.asp

۱۱- نیچه، فردریش، و دیگران (۱۳۷۷) **هرمنوتیک مدرن گزینه جستارها**، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز.

دکتر علی اکبر سام خانیانی
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

میراث محبت و مدارا در طرح حرم(آرمانشهر اقبال لاهوری)

چکیده

متفکر بزرگ عصر بیداری اقبال لاهوری یکی از شخصیت های مؤثر در عرصه فکری، فرهنگی و سیاسی تاریخ معاصر مشرق زمین است و بازشناسی افکار و آثارش در واقع نوعی خودشناسی شرقی واسلام شناسی معاصر است و بویژه با بررسی انتقادی و تأملات و تحلیل دقیق این آثار می توان تصویر شفافتری از حقایق تاریخی و فرهنگی و بازتعریف عالمانه ای از روابط منطقه ای، چشم انداز آینده ارائه داد ،برآیند نهایی مطالعات دیوان اقبال نشان می دهد که او به دنیای دیگری با قرائتی زیبا از زندگی، روابط انسانی ، دین و... می اندیشیده است.دراین تحقیق برآنیم که گوشه ای از این دنیای زیبا را که بر مبنای محبت و مدارا شکل گرفته است به خوانندگان عزیز ارائه دهیم.

واژگان کلیدی: محبت ، مدارا، آرمانشهر، اقبال

مقدمه

اقبال لاهوری متفکری است که از یک سو با شناخت سرشاخه های تاریخی فرهنگ شرقی ، اندیشه های انسانی و قرائت های انتقادی والایی را مطرح کرده است و از دیگر سو با تامل در واقعیت های سیاسی جهان معاصربویژه جهان اسلام سعی می نمود با طرح آرمان های نوین برای همزیستی انسانی به اعتدال سیاسی جهان مدد

برساند..در این مقاله سعی بر آن است تا یک رویه‌ی مهم از افکار او روشن شود و آن استخراج طرح آرمانشهراقبال بر مبنای میراث محبت [1] است.

با آنکه اشعار اقبال لاهوری مربوط به دوره های مختلف زندگی او از جوانی تا سنین کمال است و ممکن است اضطرابات ، ناهمخوانی ها و گاه تناقض هایی دیده شود که محصول گذر زمان ، تجربه اندوزی های متفاوت و سیر تکاملی تاملات و تفکرات اوست همواره در مجموعه اشعار او آرمانگرایی و رهایی بخشی بشری در اشکال مختلف قابل رؤیت است و حتی اگر بخواهیم تنها اشعار او را مبنای استنتاج قرار دهیم برآیند نهایی مطالعات نشان می دهد که او به دنیای دیگری با قرائتی زیبا از زندگی،روابط انسانی،دین،و ....می اندیشید ؛دنیایی که در آن مرزهای قرار دادی دین، مذهب، ملیت، قومیت، نژاد، طبقه و...اعتبار زیربنایی ندارند و عامل جدایی بشر نمی شوند آرمانشهری بر مبنای محبت و مدارا که اگرچه نامی بر آن ننهاده اند با توجه به افکار و اشعار شاعر، شاید واژه پربسامد نیمه مادی **حرم**(۱) که در مناسبات مختلف مورد توجه اقبال بوده است ؛ نام مناسبی برای آن باشد فضایی آرمانی و امن این جهانی که روی در آن جهان دارد.حرم(آرمانشهر اقبال)از روبه های مختلف قابل بررسی است ،اما مهمترین ویژگی های آن این است که در این فضا، حریم انسانها رعایت می شود و جلوه ها وملزومات محبت و عشق در آن جاری است .

برخی از نمونه های شعری مصداق حرم عبارت است از:

مهر و مه دیدم نگاهم برتر از پروین گذشت ریختم طرح حرم در کافرستان شما
(اقبال،۱۳۷۰: ۱۵۰)

- خودی تعمیر کن در پیکر خویش چو ابراهیم معمار حرم شو
(همان: ۱۹۷)

خرد اندر سرم بتخانه ای ریخت خلیل عشق دیرم را حرم کرد
(همان: ۱۹۸)

اما پرسش های این پژوهش:

- ماهیت محبت در شعر اقبال چیست؟

- پیشینه طرح مفهوم محبت چیست؟

- ارکان محبت و عناصر معارض آن در شعر اقبال کدامند؟

ماهیت محبت : «محبت» در کاربرد عمومی به معنی رغیت، وداد و دوست داشتن مفهومی عادی و محدود است اما آن گاه که دایره‌ی مفهومیش گسترش می یابد باید آن را به عنوان یک اصطلاح مدنی شناخت که در استنتاج ، استناد و مصداق در معنایی دقیق به کار می رود. محبت پیش از هر چیز ویژگی فطری، بلکه مبنای بروز ویژگیهای زیستی نوع بشر است که تحت تأثیر پیوندها ، نیازهای اجتماعی و روح همکاری و همیاری بین افراد جامعه(در تعریف های متنوع) باعث موفقیت و تضمین بقای بشر می شود و می توان گفت گستره سطح آن نیز نشانه‌ی درک پیوندهای بنیادین زندگی و تمایل به بقاست.

محبت ،به عنوان یک محور رفتاری در شکل گیری و بقای تمدن ها نقش زیربنایی دارد و این امر در تمدن‌های کهن محسوس است و جلوه های متنوعی از قبیل فراگیر بودن کمک های انساندوستانه،ابراز همدردی گسترده،ارتباطات متوازن و فراطبقاتی دارد و از میراث های مهم فرهنگی جامعه به شمار می رود. هرچند واژه و به عبارتی اصطلاح «محبت» د رکنار اصطلاح «مدارا» به کار می رود، اما معنی آن دو تفاوت دارد.مدارا به معنی ملاطفت، سازواری و گذشت و تحمل و... است که به تلویح دلالت بر وجود تفاوت و ناهمگونی هم دارد حال آن که محبت یک درجه والاتر، انسانی تر ومتضمن شأن و منزلت برابر طرفین است.

اکثرصاحبنظران موافق این سخن هستند که هرگز کشورها و تمدن های بزرگ عالم بدون اعمال مدارا و تسامح ازعهده استقرار صلح و آرامش پایدار درحوزه قلمرو حکومت خویش بر نیامده اند(زرین کوب،۱۳۶۹: ۳۹۶)

اقبال نیزبه خوبی دریافته بود که اصولا راز شکل گیری و بقای تمدن های بزرگ با همه تنوع قومیتی و دینی و نژادی مدارا بوده است و به سهم خود به عنوان یک روشنفکرمسلمان هندی قصد داشت در بازتعریف و پی ریزی هندوستان نوین نگاه متفاوت و آرمانیی را ارائه دهد .اقبال از سویی پیوند میهنی با هندیان و از سویی پیوند اخوت با مسلمانان داشت؛از سویی به هندوستانی متحد می اندیشید که در آن همه ادیان، فرقه ها، قومیت ها،ملیت ها و نژادها همزیستی احترام آمیز داشته باشند و از جانب دیگر نظریه تحقق امت واحده اسلامی را در نظر داشت که پیشینه طرح آن به متفکرانی چون سید جمال الدین اسد آبادی و ... می رسید تا مسلمانان یا به تعبیر وی تبار ابراهیم دوباره آیین خلّت و خلیلی پیشه کنند..به نظر می رسد وی نیز در ابتدا بر مدارا تأکید داشت اما در مسیر تکامل اندیشه و غوطه و تامل بسیارنه تنها مدارا بلکه یک درجه فراتر، مفهوم ریشه دار محبت را به عنوان مبنای طرح موضوع قرار داد و اصول و ارزش هایی را ارائه کرد که می توان در قالب یک آرمانشهرو به تعبیری طرح حرم ترسیم کرد.

اقبال و پیشینه مفهوم محبت: مفهوم وحدود محبت در نگاه اقبال در اصل به اصطلاح عرفانی و و واقع، جان عرفان ایرانی- اسلامی باز می گردد که رویی در خدا و رویی در بشریت دارد و از زیباترین وجوه اعتباربخش به ادبیات فارسی است.با این نگاه نه تنها مسلمانان، بلکه همه‌ی جامعه‌ی بشری شبنم یک صبح خندان محسوب می شوند:

از عراق و چین وایرانیم ما   شبنم یک صبح خندانیم ما

(اقبال،۱۳۷۰: ۱۶)

اما سیر تکامل عرفان نیزاز جریان تمدن جدا نیست .شاید به دلیل درک سودمندی محبت در پیشرفت امورمدنی بوده است که محبت و عشق در فرهنگ عمومی کشورهای متمدن و دیرتاریخی چون ایران جلوه های متنوع یافته حتی وارد عرصه های جهان بینی شده حتی محورنظریه پردازی های عرفانی گردیده است.

به هر روی؛ در تصوف و عرفان و ادبیات عرفانی فارسی، محبت ،رکن جهان بینی و اساس تمام معاملات قرار گرفته است و بزرگترین امانت آفریدگار و دلیل وجود خلق بویژه انسان (آدمی) است تا پیمان دوجانبه عشق برقرار گردد. در واقع در عرفان اسلامی ، تجربه اجتماعی محبت ،به ساحت ملکوتی ارتباط با خدا تعمیم یافته در قرائتی دلپذیراز رابطه انسان و خدا، طرفین را محب و محبوب(عاشق و معشوق)ساخته است چنانکه تفسیر و تاویل آیه شریفه فسوف یاتی ا...بقوم یحبّهم و یحبّونه اذله علی المومنین(مائده/۵۴) در آثار عرفانی فارسی از قبیل آثار ابوالحسن خرقانی و عین القضاه و مولوی و... زبانزد است.و این نگاه در جدال با نگاه خشک و بیروح فقه، فلسفه و کلام استدلالی پیروز و باعث تعالی فکر اجتماعی و انسانی در ساحت دین شده است چرا که با دخالت وجدان در حوزه دیانت، نیایش پروردگار از تکلیف به اخلاق بدل شده است و در سیر تکامل اخلاق عرفانی یکی ازجلوه های محبت در عرفان اسلامی وحدت ماهوی انواع عشق است به طوری که محبت به خلق و مردمان با هر کیش و عقیده، محبت به خالق و ابراز عشق به آفریدگار اوست.

باری اقبال لاهوری که هم اهل مطالعه‌ی تاریخ و تمدن هم سیاست هم شعر و ادب و عرفان هم فلسفه غرب و شرق هم روشنفکری دینی بود محبت را با تعریف منطبق بر تعریف عارفان ایرانی در معنی و گستره وسیع به کار برده و در حد جامعه بشری تعمیم داده است و مانند عارفان آن را روح حقیقی خواند.در واقع طرح انترناسیونالیسم اسلامی او چیزی نیست جز جهانی بر اساس محبت عام انسانی ؛محبتی که تمام مرزهای قراردادی و ظاهری اعم از دین و مذهب ، قومیت و نژاد، جغرافیا و طبقه را در می نوردد.در آرمانشهر اقبال محبت محور تمام رفتارها و جانشین تمام قراردادهاست گویی همه انسان ها به دنبال این حرم گمشده اند.

با مطالعه‌ی اشعار شاعر در می یابیم که آثار او در شکل و محتوا، رنگ و بوی آثارعارفان و شاعران بزرگ ایرانی را دارد و شاعر در طرح ذهنی آرمانشهر خویش در واقع تا حد زیادی بازپردازنده نظریات شاعران و عارفان ایرانی همچون مولانا

جلال الدین رومی، سعدی، حافظ وعارفانی چون حلاج ،بایزید وابوالحسن خرقانی، غزالی، سهروردی و حتی شعرای پارسی عصر صفوی و سلاطین گورکانی هند بوده است. اثبات این امر چه با استناد به کلام صریح او چه با پی جویی نظریات و اقوال و اشعاروی و مقایسه‌ی آنها با موارد مشابه از آثار شعرای پارسی و عارفان ایرانی ممکن و میسر است. در استناد کلی مهمترین قول همان شعر معروف آرزومندانه او خطاب به جوانان عجم است که اشارات کلیی را در تاثیر پذیری از اندیشه های ایرانی روشن می سازد و به ارتقای اندیشه شاعر و «طرح حرم»در آن اشاره می کند:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جوانان عجم جان من و جان شما

غوطه ها زد در ضمیر زندگی اندیشه‌ام تا به دست آورده ام افکار پنهان شما

مهرومه دیدم نگاهم برتراز پروین گذشت ریختم طرح حرم در کافرستان شما

(اقبال،۱۳۷۰: ۱۵۴)

اشارات صریح به تاثیرپذیری از شخصیت های مختلف نیز مؤید همین است که البته شخصیت آرمانیش مولانا(پیر رومی)جایی خاص دارد :

نکته ها از پیر روم آموختم خویش را در حرف او واسوختم

(همان :۴۰)

نصیب از آتشی دارم که اول سنایی از دل رومی بر انگیخت

(همان:۴۵۹)

اقبال در قرن گسترش ناسیونالیسم ،شوونیزم، نازیسم ، فاشیسم و ایسم ها ی ویرانگر و جنگ آفرین واگرایانه ، که اتفاقاً وطن او را نیز در برگرفته بود،به دنبال نوشداروی حیات بشری بود و گویی گمشده‌اش را در عرفان یافته بود. نظریاتی که در اشعارش مطرح ساخت نشان می دهد که در طرح آرمانشهر او اخلاق، عرفان وسیاست تلفیق یافته اند آرمانشهری بر اساس محبت که نه تنها در مرزهای فرهنگی که در جغرافیای سیاسی زمین قابل پیگیری است.

رویه های محبت در آثار اقبال

محبت در شعر اقبال دو رویه دارد یکی در معنای عام عرفانی که در واقع مبنای آموزه های عرفانی است و اقبال از آن تاثیربسیار پذیرفته است دیگر محبت مدنی که اگرچه در آثار عارفان و شاعران ایرانی-اسلامی مطرح شده است در شعر اقبال از منظرآرمان شناختی جایگاه خاص و به عبارتی معنی عرفانی،سیاسی و جهان شناختی دارد.باری شناخت پیشینه های موضوعی« محبت» در درک جهان بینی و آرمان های اقبال لاهوری موضوعی کلیدی است.

الف) محبت در معنای عام عرفانی:به طور کلی محبت و عشق در نزد اقبال، حقیقت و معیار مسلمانی و اصل سنت است که این نکته را اقبال از آثار عارفان ایرانی آموخته است، چنانکه موارد ذیل تا حدی گویای این تاثیرپذیری است:

طیع مسلم از محبت قاهر است   مسلم ار عاشق نباشد کافر است

(همان،۴۳)

مقایسه کنید با:

محبت قاهر است که هر قاهری که بر کسی مستولی گردد به مقدار قهر خویش او را چنان مشغول گرداند که فراغ غیر او ندارد(روشن،۱۳۶۶: ۱۴۱۴)

در اشعار اقبال اصل اسلام و سنت پیامبر چیزی جز محبت و عشق نیست؛ تفاوت کافران و اهل شریعت نیز در انکار آن است:

علم حق غیر از حقیقت هیچ نیست   اصل سنت جز محبت هیچ نیست

(اقبال،۱۳۷۰: ۸۶)

ز رسم و راه شریعت نکرده ام تحقیق   جز این که منکر عشق است کافر و زندیق

(همان، ۱۵۰)

شبیه همین امردر شرح التعرّف آمده است که:روا باشد که بنده به وقتی از طاعت خالی باشد واز محبت خالی نباشد که خالی گشتن از محبت کفر است پس طاعت محبت نیست چه طاعت تاثیر محبت است.(روشن،۱۳۶۶: ۱۳۹۱).

محبت اتصال به جاودانگی بی انتهاست:

محبت درگره بستن مقامات محبت درگـــذشتـــن از نهایات
...محبت ذوق انجامی نـــدارد طلوک(طلوع؟)صبح اوشامی ندارد

(اقبال،۱۳۷۰: ۱۶۸)

او نیز مانند غزالی نویسنده تهافت الفلاسفه در فلسفه گمشده خود را نمی یابد چـرا کـه در آن درد شیرین محبت نیست:

حکمت و فلسفه کاریست که پایانش نیست سیلی عشق و محبت به دبستانش نیست

(همان:۲۵۸)

اما مهمترین ویژگی محبت در شعر اقبال اسـتحکام «خـودی» و در واقـع بازگـشت بـه فطرت است:

نقطه نوری که نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبـــت مـــی شود پاینده تر زنـــده تـر سوزنده تر تابنده تر
از محبت اشتعـــال جـــوهرش ارتقـــای ممکنـــات مضمرش
فطرت او آتش انـدوزد ز عشق عالم افروزی بیـاموزد ز عشـــق

(همان: ۱۵)

نیز :

از محبت چون خودی محکم شود قـــوتش فـــرمـــانده عـــالم شود

(همان: ۱۹)

ب)محبت مدنی و انسانی: مهمترین وجه محبت درشعر اقبال محبت مدنی است که در ترسیم آرمانشهر اقبال نقش محوری دارد.شایان ذکر است در ادبیات عرفانی فارسی عشق یه پروردگار هرگز از عشق انسانی جدا نبوده است. چرا که به تعبیر مولانا:

عاشقی گرزین سر وگرزان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است

(مولوی،ج ۱، ۱۳۶۳: ۹)

و در فرهنگ عرفانی ایرانی-اسلامی، مردمان همه عزیز و نانخور عیال ا...(؟)حضرت پروردگارند و به رحمت و عفو مردم مکرر سفارش شده است :

ارحموا ترحموا اغفروا یغفر لکم(فروزانفر،۱۳۶۱: ۷) نیز : لا یرحم الله من لا یرحم الناس (همان: ۷۰)

از اینجاست که مسلمان واقعی سراپا عشق و شفقت به دیگران است:

فطرت مسلم سراپا شفقت است در جهان است و زبانش رحمت است

(اقبال،۱۳۷۰:؟)

در این باره نیز آمده است:اصل محبت صفت اوست هرکس که حق او را دوست داشت نه او خویشتن را و نه خلق او را عدو نتواند گردانیدن.(روشن،۱۳۶۶: ۱۴۰۲) پیشینه این موضوع نیز در اصل به آیین جوانمردی باز می گرددکه مطابق نظر زرین کوب ترکیبی از اصول عیار و مبادی صوفیه (زرین کوب،۱۳۶۲: ۱۷۰)و.یکی از شاخصه های انسانی عرفان ایرانی است که در آثار کسانی چون حلاج،خرقانی و عین القضات ملاحظه می شود چنانکه بخش هایی ازنامه های عین القضات با «جوانمردا...» آغاز می شود.«شاید آنچه سهروردی حکمت خسروانی می خواند همین مفهوم جوانمردی باشد که نوعی معنویت سینه به سینه است که با مفهوم فتوت صوفیانه با فتوت اجتماعی و سیاسی بعد از خلیفه الناصر متفاوت است.»(شفیعی کدکنی،۱۳۸۴: ؟)

در نامه های عین القضات آمده است: «یحبّونه» {عشق به پروردگار}آنگه درست بود که به همگی خود روی در یحبّهم {عشق خدا با بنده} آوری او را رسد که گوید «یحبّهم» کار به جایی رسد که دشمنان خود را دوست دارد که بدو اتصالی دارند....(عین‌القضات

،۱۳۶۲: ۳۰)....ای دوست عالم عشق طرفه عالمی است با دشمنان دوست بودن جز در عالم عشق هرگز نبود(همان: ۳۱)خرقانی که درشفقت به مردمان شهره است در مناجات پروردگار می گوید:کاشکی حساب همه خلق با من بکردی تا خلق را به قیامت حساب نبایستی دید کاشکی عقوبت همه خلق مرا کردی تا ایشان دوزخ را نبایستی دید(شفیعی کدکنی،۱۳۸۴: ۱۶۲) در نسخه دیگر:کاش برای خلق بمردمی تا ایشان را نبایستی مردن..!(همان:۳۲۱)معروف است که وی در برخورد با ترسایان احترام و محبت ویژه نشان می داد و رازآنان را حفظ می کرد و حتی زنّارآنان را که نماد کفر کتابی بود نگهداری می کرد.(همان: ۳۹)

همچنین کشف داستان های مهربانی و شفقت بی قید وشرط خداوند و پیامبر اسلام(ص) و استناد به آنها برای بسط مدنیت اسلامی از هنر های شاعران ایرانی چون سعدی و مولانا است که اقبال لاهوری از این ویژگی تأثیر پذیرفته است چنانکه وی نیزمانند سعدی به واقعه‌ی بخشیدن دختر حاتم طایی و یاران و خویشانش اشاره کرده است و در جایی دیگر به مهربانی و مدارای پیامبر(ص) با ابوسفیان و دیگر دشمنان پس از فتح مکه پرداخته و خواننده را به یک اصل مهم در اخلاق آرمانی پیامبر توجه داده است:

لطف و قهر او سراپا رحمتی — آن به یاران این به اعدا رحمتی

آن که بر اعدا در رحمت گشاد — مکه را پیغام لاتثریب داد

(اقبال،۱۳۷۰: ۱۶)

او نیز مانند شاعران بزرگ ایرانی با نگاهی انسانی به توصیف رفتار پیامبر می پردازد و او را به صفتی یاد می کند که بر مهربانی و رحمت و شفقت دلالت می نماید تا خواننده مسلمان تشویق شود این صفت را الگوی خود سازد.بدین ترتیب مدحیه پیامبر را «رحمه للعالمین» گذاشت که تفاوت آن مثلا با صفت و کنیه رایج ابوالقاسم و یا خاتم الانبیا معلوم است!

از مهمترین ویژگی های محبت در شعر اقبال بی مرزی آن است و چنانکه اشاره کردیم در آرمانشهراقبال اصولا مرز را تنها عشق تعیین می کند نه جغرافیا، دین و مذهب، قومیت؛ نژادو...او در ابتدا به دنبال هندوستان متحد و سپس امت متحد اسلامی بود و در مرحله کمال به وحدت جامعه بشری بر اساس عشق،مدارا و احترام می اندیشید.وی که در ابتدا با اصطلاح پان اسلامیسم مخالف بود تنها با تغییر بنیادین معنی و هدف و ارائه یک تصویر کاملا انسانی آن را پذیرفت تعریفی با حدود اسلام فطری ونه اسلام قشری و فقهی؛.آنجا که می گوید:پان اسلامیسم هدف سیاسی ندارد، بلکه تجربه ای اجتماعی برای اتحاد انسانی و همبستگی بشری است(جاوید اقبال،۱۳۷۲: ۶۱۶) اقبال بارها مرز نژادی و نسبی را محکوم کرده،غیر انسانی و غیر دینی خوانده است:

نه افغانیم و نه ترک و تتاریم — چمنزاریم و از یک شاخساریم
تمیز رنگ و بو بر ما حرام است — که ما پرورده یک نوبهاریم
...تو ای کودک منش خود را ادب کن — مسلمان زاده ای ترک نسب کن
به رنگ احمر و خون و رگ و پوست — عرب نازد اگر ترک عرب کن

(اقبال،۱۳۷۰:۲۰۳)

در حرم(آرمانشهر اقبال) دوست داشتن همه خلق خدا و حرمت گذاشتن به همه اعم از کافر و مومن واجب است، تنها ملاک آدمیت است که نزد پروردگار گرامی و والاست ؛ شایسته نیست که انسان عاشق آرمانشهری طریقی جز راه خدا که بر کافر و مومن مهربان است به دست گیرد بنابراین رعایت حق برابر شهروندی کافر نیز از آرمان های اقبال بود نشان می دهد که رفتار او با کافران از درجه مدارا که به معنی تحمل است به محبت ارتقا یافته است، چنانکه در جاوید نامه آورده است:

حرف بدرابرلب آوردن خطاست — کافر و مومن همه خلق خداست
آدمیت احترام آدمی — با خبر شو از مقام آدمی
بنده عشق از خدا گیرد طریق — می شود بر کافر و مومن شفیق

کفر و دین را گیر در پهنای دل　　دل اگر بگریزد از دل وای دل

(همان:۳۸۵)

و در جایی دیگر:

بر سرکفرودین فشان رحمت عام خویش را　　بند نقاب برگشا ما ه تمام خویش را

(همان:۱۱۸)

پیشینه‌ی این موضوع نیز به عرفان ایرانی - اسلامی باز می گردد، چنانکه در شرح تعرف کافران خود قربانیان محبت محسوب می شوند نه عاصیان خطاکار: کافران از بهر محبت کور گشتند و عیب ندیدند قول خداست:و من الناس من بتخذ من دون ا...اندادا یحبّونهم کحبّ ا...(مستملی،۱۳۶۶: ۱۴۱۷)و عین القضات نیز توجیه مشابهی دارد: اگر عاشق شوی فرق ندانی میان روی دوست و موی دوست...در این عالم وجود ذره ای نماند کفر و ایمان یکرنگ بود(عین‌القضات،۱۳۶۲ ، ج۲: ۲۱۵)وی در چند نامه مذاهب را برابرومراحل یک راه و اعتبار دادن به اختلافات ظاهری را کار نارسیدگان دانسته است (همان:۲۶۲،۲۵۱،۲۴۷) در مثنوی نیز آمده است:

کفر وایمان هردو خود دربان اوست　　کوست مغز وکفر ودین او را دو پوست

خود اگر کفرست و گر ایمان او　　دست باف حضرت است و آن او

(مولوی،۱۳۶۳، ج۱: ۳۹۳)

و غالب لاهوری که اقبال بارها از او نام برده است می گوید:

کفر و دین چیست جز آلایش پندار وجود　　پاک شو پاک که هم کفر تو دین تو شود

(غالب،۱۹۶۵: ۵۰)

مطمئنا اقبال لاهوری، تحت تاثیر شاعران انسانگرایی چون سعدی قرارداشت .سعدی که مطابق روایت ادیان الهی بنی آدم را همیشه و همواره و همه جا اعضای یک پیکر و از یک اصل می داند و پروردگار کریم را به مهربانی و روزی دادن همه بندگان از گبر و ترسا گرفته تا مسلمان می ستاید ستّاری که پنهان کنندی عیب گناهکاران است وپرده‌ی ناموس و آبروی بندگان را به گناه فاحش ندرد و وظیفه روزی را به خطای

منکرنبرد(سعدی،۱۳۶۸: ۴۹) و...خلاصه خداوند بخشنده دستگیر و کریم خطابخش پوزش پذیرو اهل مدارا است:

خداوند بخشنده دستگیر کریم خطابخش پوزش پذیر

(سعدی،۱۳۶۹: ۱)

بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

چوعضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بیغمی نشاید که نامت نهند آدمی

(همان: ۶۶)

سعدی کاشف داستان هایی است که در آن مهربانی پروردگار و پیامبران با کافران مورد تأکید قرار گرفته است.در واقع هدف او گسترش محبت در مرزهایی است که در آن وقفه می افتد.او می خواهد در جامعه‌ی آرمانی اسلامی محبت شامل همه شهروندان بشود، درست مانند اقبال که معتقد است باید بندگان در این امر طریق خدا را بر دست بگیرند.نمونه آن داستان ابراهیم با گبر پیری است که بر سفره می نشیند و بسم ا... نمی گوید و ابراهیم او را می راند اما عتاب خداوند به ابراهیم درس بزرگ همه دوستان پروردگار است:

سروش آمد از کردگار جلیل به هیبت ملامت کنان کای خلیل

...گر او می برد پیش آتش سجود تو واپس چرا می بری دست جود

(همان: ۸۰)

سعدی همانند عارفان ایرانی خداوند را دوست خلق، و خلق را دوست دوست نامیده است ؛بدیهی است که دوست دوست را باید گرامی و دشمن دوست را دشمن داشت چنانکه در داستان زاهد و مرزبان ستمکار در بوستان آمده است:

تو با آن که من دوستم دشمنی نپندارمت دوستدار منی

(همان:۵۷)

سعدی دراشعاری متعددی ،احترام و مقام آدمیت بر ویژگیهای ثانوی او از قبیل دین و ایمان، طبقه، و... ترجیح داده است آنجا که طریقت را در خدمت خلق(بدون قید مسلمانی و...)خلاصه می کند و شاد کردن یک دل را ،بر نماز منزلگاه های سفر حج که جلوه ایمانی اسلام است ،هزاران بار ترجیح می دهد:

طریقت بجز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلق نیست
(سعدی،۱۳۶۸: ۵۵)

به احسانی آسوده کردن دلی به از الف رکعت به هر منزلی
(سعدی،۱۳۶۹: ۸۴)

اشعاری از اقبال لاهوری نشان می دهد که وی بر خلاف برداشت ها ، یک ایدآلیست محض نماند و احتمالا تحت تاثیر سیاست به فردی پلورالیست وعملگرا بدل شده بود آنجا که نتیجه گرایانه موجودیت کفر را از آن جهت که مایه جمعیت و وحدت است پذیرفته است و به مشارکت همگانی می اندیشید:

من نگویم از بتان بیزار شو کافری شایسته زنار شو
ای امانت دار تهذیب کهن پشت پا بر مسلک آبا مزن
(اقبال،۱۳۷۰: ۴۱)

یکی از وجوه اختلاف اقبال با متشرعان قشری و ملایان زاهد در این بود که این قشر با توسل به اختلافات مذهبی و تعصبات خشک، شکاف های اجتماعی را عمیق تر و روابط انسانی را تیره تر می ساختند، حال آنکه اقبال چه به عنوان میراث دار مشرب عرفان چه به عنوان یک نظریه پرداز سیاسی خواهان جامعه ای متکثر«محبت محور» و حد اقل « مدارا مدار» بود.مطالعات تاریخی در این مورد نیز نشان می دهد که در تعریف جای وجایگاه پیروان ادیان دیگر و لزوم مدارا با ایشان یک نگاه متعالی در تاریخ تفکر و اشعار شاعران گرانپایه فارسی وجود داشته است که اقبال لاهوری تا حد زیادی میراث دار آن بود آنجا که مطابق نظریات فیلسوفانی چون سهروردی و شاعران ژرف اندیشی چون حافظ مرزهای ظاهری بی اعتباری می شود وهمه چیز خواه ناخواه

و بنا بر فطرت به سوی انوار قاهره در حرکت است ؛ حقیقت مطلق عشق است ، همه کس طالب یارند، کعبه و بتخانه تنها قشر و بهانه شناخته می شوند:

همه کس طالب یارند چه هشیار چه مست
همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت
(حافظ،۱۳۷۰: ۵۶)

****

هر در که زنم صاحب آن خانه تویی تو　　هــر جا که روم پرتو کاشانه تویی تو
در میکده و دیــــر کــــه جانانه تویی تو　　مقصود من از کعبه و بتخانه تویی تو
مقصود تویی کعبه و بتخانه بهانه

(بهایی،۱۳۷۰: ۲۴۷)

عجیب است که فقیه بزرگ ،شیخ بهایی هم عـشق را علـم اصـلی دانـسته و در نگـاهی انتقادی علم فقاهت ،تفسیر وروایت حدیث را فریبکاری شیطان دانسته است:

علــم نبود غیر علم عاشقی　　مــابقی تلبیس ابلیس شقی
علم فقه و علم تفسیر و حدیث　　هست از تلبیس ابــلیس خبیث
(همان:۱۵۴)

غالب دهلوی از شاعران مورد ارادت اقبال می گوید:

مقصود ما ز دیر و حرم جز حبیب نیست　　هر جا کنیم سجده بدان آستان رسد
(غالب،۱۹۶۵: ۳۷)

و اقبال می گوید:

عمرها در کعبه و بتخانه می نالد حیات　　تا ز بزم عشق یک دانای راز آید برون
(اقبال،۱۳۷۰: ۱۳۷)

و هاتف اصفهانی در ترکیب بند معـروف خـود از نـاقوس کلیـسا و پیالـه مغـان همـان صدایی را می شنود که از قرآن، بلکه از ورید وشریان خویش می شنود (لا اله الا ا...)و

ترسا را از تثلیث وگبر را از آتش پرستی تبرئه می کند...اما همه اینها زمانی است که جام عشق می نوشد و داور عقل غایب می شود.

به احتمال زیاد سابقه مفهوم سرّ وحدت و به عبارتی وحدت در عین کثرت و اعتقاد ریشه دار به پلورالیسم در شعر سبک هندی ، به نظر ومطالعه اقبال رسیده بود آنجا که عشق جایگزین عقل و معیار همه رفتارها می شود؛ اشعاری از قبیل بیت ذیل از بیدل دهلوی:

ز فرق و امتیاز کعبه و دیرم چه می پرسی اسیر عشق بودم هر چه پیش آمد پرستیدم

(بیدل، ۱۳۸۶: ۱۲۲)

ارکان و ملزومات محبت

ستایش صلح و مدارا، نکوهش نفرت، کینه،خشونت و جنگ، نفی نژاد پرستی، توصیه به عدل و رضا ، مهمترین ملزومات گسترش و استحکام محبت در آرمانشهر اقبال است به علاوه وی اعتقاد به جهان وطنی و گرایش یه وحدت انسانی فراملّی در گستره گیتی داشته است. در واقع این موارد ارکان ایجاد آرمانشهر و به تعبیری حرم او است. اقبال در طرح این موارد نیز مستقیم و غیرمستقیم از میراث عرفانی واشعار شاعران ایرانی تاثیر پذیرفته است .شیخ شهاب الدین عمرسهروردی که اتفاقا پیروان فرقه او در شبه قاره هند کم نیستند در بیان تفاصیل اخلاق صوفیان به مدارا توجه خاصی داشته است چنان که می گوید:«از جمله اخلاق صوفیان مدارات و رفق کردن است با مردمان،تحمل کردن مؤونت و ایذای مسلمانان...جوهر انسان عقل است و جوهر عقل صبراست و دلیل عقل مرد تحمل اذی و مؤونت مسلمانان است و مدارا کردن با خلق دفع زهر نفس کند»(سهروردی،۱۳۷۴: ۱۱۲).می توان ادعا کرد توصیه ای که سهروردی در مدارای درون دینی کرد به مدارای بین دینی مدد رساند و در کنار آموزه های کهن عرفانی هند در تکامل اخلاقی مردم آن سرزمین بسیار مؤثر بود.به هر روی اقبال لاهوری ستاینده صلح و مدارا و نکوهنده نفرت، خشونت و کینه

است بویژه آنکه وی با دیدگاه تکثرگرایانه (پلورالیستی) امروزی موضوع را آرمانی تـر مطرح می کرد.وی نیز مانند سعدی کاشف داستان های محبت و مداراست. در حکایـت نوجوان مسلمان مروی نزد پیر عارف سید علـی هجـویری و شـکایت از اعـدا روایـت خاصی از تساهل و مدارا می یابیم که در واقع اقبال خواننده را بدان توجه می دهـد؛ در این تفسیرتکثرگرایانه، مدارا با دشمن نشان قدرت وضـامن بقـای «خـودی» اسـت و در همزیستی با دشمنان نه بیم زوال که تضمین ایمان و کمال وجود دارد:

گفت محصور صف اعداستم — در میان سنگ ها میناستم
با من آموز ای شه گردون مکان — زندگی کردن میان دشمنان

که سرانجام پیر می گوید:

بـا عـزیـزان سرگران بودن چرا — شکـوه سنج دشمنـان بودن چرا
راست می گویم عدو هم یار توست — هستـی او رونـق بـازار توست
هر که دانای مقامات خودی است — فضل حق داند اگر دشمن قوی است

(اقبال، ۱۳۷۰: ۳۸– ۳۷)

تکمیل کننده‌ی این نگاه استناد او به سنت و کردار پیامبر اسلام اسـت کـه آیـین او صلح وحیات بخشی است نه جنگ و مرگ؛ قدرت واقعـی از آن کـسی اسـت کـه بـه صلح و جوانمردی باور دارد:

هست دین مصطفی دین حیات — شرع او تفسیر آییـن حیات

(همان:۸۷)

ا ین مورد نیزاز جمله افکار پنهان شاعران بزرگ ایرانی همچون سـعدی مـصلح صـلح اندیش و سرحلقه‌ی رندان جهان،حافظ شیرازی بوده است:

چـو شمشیر پیکار بر داشتی — نگه دار پنهان ره آشتی
که لشکر شکوفان مغفرشکاف — نهان صلح جستند پیدا مصاف

(سعدی،۱۳۶۹: ۷۷).

****

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است   بـــا دوستـــان مـروت با دشمنان مدارا
(حافظ،۱۳۶۲: ۵)

گفتمش بـا مخـــالفـــان چـــه کنـم   گفت طـــرح بنـــای صلـح افکن
(غالب،۱۹۶۵: ۲۳)

شایان ذکر است موضوع مدارا در اشعار شاعران سبک هندی به اقتضای جامعه متکثر چندمذهبی مورد توجه و تاکید خاص قرار گرفته است که به دو شاهد بسنده می کنیم:

به نیک و بد مدارا سرکن و مسجود عالم شو   تواضع هم خمی دارد که محراب است پنداری
(بیدل،۱۳۸۶ ، ج۲ :۱۳۷۶)

گریز از کینه جویی و جنگ از ملزومات گسترش آیین محبت است و در مقابل جنگ وستیز و کین ودشمنی نوعی کافری و جنون بوده در مقابل دین قرار دارند:

بی خبر از سر دین اند این همه   اهل کین اند اهل کین اند   این همه

اهل دین را باز دان از اهل کین   همنشین حق بجو با او نشین
(اقبال،۱۳۷۰: ۳۸۶)

حکمت ارباب دین کردم عیان   حکمت ارباب کین را هم بدان
(همان:۳۹۳)

نکوهش کین جویی نیز در آموزه های ایرانی –اسلامی و نیز تاریخ ادبیات فارسی پیشینه دارد چنانکه در ادب عرفانی ، کینه زنگار و کدورت سینه و صفای جان ودل تلقی می شود:

غم حبیب نهان به ز گفت و گوی رقیب   که نیست سینه ارباب کینه محرم راز
(حافظ،۱۳۶۲: ۱۷۵)

اقبال با همه‌ی ارادتی که به افغانستان دارد، چنانکه این کشور را دل و مایه‌ی حیات آسیا دانسته است ، در یک آسیب شناسی فرهنگی، میراث ریشه دار جنگ و برادرکشی را که نسل اندر نسل در نزد قوم افغان دست به دست می شود به انتقاد می گیرد و آرزو می کند این امر از آنجا رخت بربندد:

آسیـا یک پیکر آب و گـل است — ملت افغان در آن پیکر دل است
...همچو تن پابنـد آیین است دل — مرده از کین زنده از دین است دل
قوت دین از مقام وحـدت است — وحدت ار مشهود گردد ملت است

(اقبال،۱۳۷۰: ۳۶۹)

جهان وطنی

یکی دیگر از وجوهی که در پیوند با محبت در تحقق آرمانـشهر اقبـال اهمیـت دارد موضوع وطن و مفاهیم وابسته همچون ناسیونالیسم وشوونیزم و... است که به تعریـف تازه ای از روابط انسانی وبین المللی انجامیده و بر این اساس خـونریزی هـا و جنـگ های مخوف متعددی در قرن بیستم رخ نموده است .اقبال چه به عنـوان متفکـر عرفـان باور و چه نظریه پرداز آرمانگرایی که به ایجاد یک آرمانشهر انسانی بر مبنـای محبـت و تسلیم می اندیشید با این مفاهیم وجنبش ها موافقت نداشـت هرچنـد ممکـن اسـت در مقابل این پرسش قرار گیرد که چگونه خود از رهبـران جریـان تجزیـه هنـد و جـدایی پاکستان گردید.واقعیت آن است که میان نظریات و آرمان های والای جهانگرایانه اقبـال و واقعیات تلخ سیاسی و مدنی که خود را بر افراد تحمیل می کرد تفاوت وجود داشـت و در واقع آرمانشهر تحقق نیافته است.تحقق ایـن آرمـان اصـولا راهکـار عملـی، اراده سیاسی و برنامه ریزی فرهنگی می خواهد محور آرمانشهر اقبال لاهوری مشخص است اما وی بیشتر یک متفکر اهل فرهنگ وصاحبنظرسیاسی بود تا یک مدیر سیاسـت پیـشه !.به هر روی جهان وطنی وی را به عدم دلبستگی و تعصب به جغرافیا ، نژاد وقومیـت و عدم دخالت دادن این معیارها در روابط انسانی تفسیرو تعبیرمی شود:

ما که از قید وطن بیگانه ایـم — چون نگه نور دو چشمیم و یکیم
از حجاز و چین و ایرانیم ما — شبنـم یـک صبح خندانیم ما

(همان:۱۶)

در نگاه انترناسیونالیستی وی، گرایش های نژادگرایانه و نسب باوری دور از شان محبت مداران ابراهیمی و مانع اخوت است:

ملت ما شأن ابراهیمی است	شهد ما ایمان ابراهیمی است
گر نسب را جزو ملت کرده ای	رخنه در کار اخوت کرده ای

(همان:۱۰۹)

تصویری که وی از از شان ابراهیمی و اسلام به دست می دهد گمشده بشری است اساس آن محبت و نتیجه آن وحدت و صلح کل جامعه بشری است. دوست داشتن دیگران مفهومی مقدس و منسوب به پروردگار است نفرت ، کینه و خودخواهی در آن جایی ندارد.تقابل او با فرنگ نیزبیشتر یک تقابل فکری است و نه جغرافیایی و نزادی و... این نیز از آن روست که مفاهیم انسانی در ساختار فکری فرنگ فلسفی جایی ندارد.فرنگ به لحاظ مفهومی هر جایی است که در آن محبت وجود ندارد و علم و فن در خدمت غارتگری و چنگیزی قرار می گیرد و به هلاکت جسمی و روحی انسان می انجامد:

دانش افرنگیان تیغی به دوش	در هلاک نوع انسان سخت کوش
شرع یوروپ بی نزاع قیل و قال	برّه را کرده ست بر گرگان حلال

(همان:۴۱۰)

نتیجه

سرانجام آن که در شعر وی عدل و رضا مایه آرامش و سعادت بشر است مفهومی ریشه دار در فرهنگ عرفانی شرقی که مانع تسلط بیش خواهی و حرص و طمع و ضامن صلح و محبت می شود.در آرمانشهر اودولت واحد جهانی یا دولت های مختلف منطقه ای تنها برای گردش امور جامعه و تقویت روابط انسانی و بسط محبت تشکیل خواهند شد نه جداسازی منافع ملیت ها..آرمانشهر او جهانی است میتنی بر فرهنگ آدمیت و محبت (اسلام فطری) که ریشه در ادیان الهی و اخلاق مدنی دارد.

منابع

۱- اقبال جاوید،(۱۳۷۲) **زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری** ترجمه شهیندخت کامرانی مقدم(صفیاری)،چاپ دوم،تهران: به نشر

۲- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۰) **کلیات اشعار فارسی** ، به اهتمام احمد سروش،چاپ پنجم،تهران، انتشارات کتابخانه سنایی

۳- بیدل دهلوی (۱۳۸۶)**دیوان اشعار**، مصحح اکبر بهداروند ،چاپ اول، تهران:انتشارات نگاه

۴- حافظ شیرازی،شمس الدین محمد (۱۳۶۲)**دیوان** ، مصححان محمد قزوینی و قاسم غنی ،چاپ چهارم،تهران: زوار

۵- زرین کوب، عبدالحسین((۱۳۶۲) **ارزش میراث صوفیه**، چاپ پنجم،تهران:انتشارات امیر کبیر

۶- ------------------- (۱۳۶۹) **در قلمرو وجدان**، چاپ اول،تهران: انتشارات علمی

۷- سعدی، مشرف الدین مصلح بن عبدالله(۱۳۶۸)**گلستان**، مصحح غلامحسین یوسفی ، چاپ اول،تهران: خوارزمی

۸- --------------------(۱۳۶۹)**بوستان** (سعدی نامه)، مصحح غلامحسین یوسفی،چاپ چهارم، تهران:انتشارات خوارزمی

۹- سهروردی شیخ شهاب الدین عمر(۱۳۷۴)**عوارف المعارف**،ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی به اهتمام قاسم انصاری،چاپ دوم،تهران:علمی و فرهنگی

۱۰- شفیعی کدکنی، محمدرضا(۱۳۸۴)**نوشته بر دریا** ،چاپ اول،تهران: سخن

۱۱- عاملی، بهاءالدین معروف به شیخ بهایی(۱۳۷۰)**کلیات اشعار و آثار** ، مصحح علی کاتبی،چاپ اول،تهران: نشر چکامه

۱۲- غالب دهلوی(۱۹۶۵)**کلیات** ، مصحح شیخ احمد علی، چاپ اول، لاهور:علمی پرنتنگ پریس

۱۳- فروزانفر، بدیع الزمان(۱۳۶۱)**احادیث مثنوی**،چاپ سوم،تهران:امیرکبیر

۱۴- مستملی بخارایی، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۵) **شرح التعرّف لمذهب التّصوف** ،ج۳، مصحح محمد روشن،چاپ اول، نهران: اساطیر

۱۵- مستملی بخارایی، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۶)**شرح التعرّف لمذهب التّصوف** ،ج۴، مصحح روشن محمد،چاپ اول، نهران: اساطیر

۱۶- مصطفوی، نداسادات(۱۳۸۳)«**تساهل و تسامح در اندیشه مولانا**»،در «عرفان پلی میان فرهنگها(مجموعه مقالات بزرگداشت آنه ماری شیمل) »،به اهتمام شهرام یوسفی فر ،چاپ اول،تهران:مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی

۱۷- مولوی، جلال الدین (۱۳۶۳)**مثنوی معنوی** ،۴ج ،مصحح رینولد.ا نیکلسون به اهتمام نصرالله پورجوادی،چاپ اول،تهران: امیرکبیر

۱۸- همدانی، عین القضات(۱۳۶۲)**نامه های عین القضات همدانی**، مصححان علینقی منزوی و عفیف عسیران (چاپ دوم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران(مؤسسه مطالعات وتحقیقات فرهنگی)

دکتروحید سبزیان پور*
نسرین عزیزی**
*دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه رازی
** کارشناس زبان و ادبیات عرب

سایه های پیدا و پنهان قرآن در اشعار اقبال لاهوری

چکیده

واژه ها و عبارت های قرآن کریم، در کنار مضامین ایـن کتـاب آسـمانی چنـان در لایه های اشعار اقبال لاهوری می درخشد که نـشان از نـوع تربیـت اسـلامی و آشـنایی عمیق و گسترده او با قرآن و مفـاهیم آن از دوران کـودکی دارد. اقبـال لاهـوری کـه از پیشگامان و طلایه داران آزادی و رهایی نسل های روزگـار اسـت، اسـتفاده از مـضامین قرآنی را در ساختارهای امری و ارشادی، در اشعار خـود، بهتـرین عامـل بـرای ایجـاد حرکت، جهش و مقاومت و نیز رشد و بالندگی مسلمانان می دانـد. هـدف مـا در ایـن مقاله نشان دادن اشکال و شیوه های استخدام آیات قرآن در اشعار اقبال و تبیین اهـداف و مقاصد او از درج آیات الهی است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، اشعار اقبال لاهوری

مقدمه

با ظهوراسلام و نفوذ فرهنگ دینی و اسلامی به عرصه ی ادبیات، شاعران و نویسندگان بسیاری با خوش سلیقگی و ذوق تمام، اشعار عرفانی و دینی را چاشنی کلام خود کردند و قرآن را به عنوان منبعی الهام بخش برای ابراز افکار و عقاید خود برگزیدند. این نفوذ تا بدانجا بود که شاعر می توانست الفاظ، کلمات و ترکیبات عربی را در سرودن اشعار خویش به کار برد، بنابراین نه تنها گسترشی در معانی شعری به وجود آورد، بلکه موجب تحول و دگرگونی زبان و شیوه ی بیان شاعر هم گردید(شفیعی کدکنی، ۱۳۴۸: ۷۹). به جرأت می توان گفت پس از اسلام شاعری نبوده که از آبشخور قرآن و دین تأثیر نگرفته و اثر خود را با کلام خدا رنگین نکرده باشد. در واقع، دریای بیکران معانی و مضامین بلند عرفانی، توحیدی، حکمی، همه و همه مدیون نفوذ معارف قرآن در ادبیات فارسی است (اکرمی، ۱۳۷۳: ۲).

قرآن برای ادیبان و نویسندگان مسلمان، تنها یک کتاب دینی - مذهبی نبود، بلکه منبعی نیرومند برای الهام سخنوران بود و شاعران نیز بهترین کلمات و نکته های بلاغی را در دل آن جستجو می کردند. با نگاهی به آثار بزرگانی چون سعدی، مولانا، حافظ و ... به این تأثیر پذیری پی می بریم.

اقبال لاهوری از شاعران و سخنورانی است که در دامان اسلام و معارف دینی پرورش یافته و از همان کودکی با قرآن انس و الفت داشت. وی با تأثیرپذیری از محیط تربیتی و اجتماعی خود توانست الفاظ و مضامین قرآنی را در تار و پود اشعار خود به زیبایی تمام به کار برد.

از آنجا که اقبال دارای فکر مستعد و ذهن وقاد وظرفیت کافی و وافی بود، به همه ی فنون دست می زد و با احراز حداکثر موفقیت، سرآمد امثال و اقران می شد (اقبال، ۱۳۶۶، مقدمه: ۳۰) در قرآن مطالعات عمیقی داشت که هیچ گاه از مطالعه و تدبر و تفکر درباره آن غافل نمی شد و در نظر داشت که در این باره کتابی تألیف کند. او منابع

فراوانی جمع آوری کرد، یادداشت هایی فراهم آورد و حتی شروع به نوشتن کرد اما بیماری و کسالت مزمن مانع انجام این کار شد و ناگزیر از نوشتن دست کشید.(همان: ۳۷)

و اما احاطه علامه اقبال به معارف اسلامی و آشنایی عمیق او با قرآن و احادیث، همچنین جهان بینی و بصیرتش ادراک وسیعی به او داده بود. و این امر موجب شد که او بتواند در ایرادخطابه های خود از دانش اسلامی اش بهره های فراوان بگیرد و از تحسین شنوندگانش برخوردار گردد. اقبال همان طور که به درک درستی از شاعری و هنر رسیده بود به مفهوم حقیقی دین و رسالت انبیا و اولیا نیز پی برده بود و همه ی آنها را در خدمت سعادت و بهتر شدن حیات بشری می دانست(رادفر، ۱۳۷۹: ۲۴۵).

وجود اقبال مالامال از عشق به قرآن و آموزه های قرآنی است؛ قرآن چونان تارکی بر دیوان او می درخشد هموست که با ذوقی سرشار، همگان را تشویق به حفظ و آموختن حکمت آن می کند:

حفظ قرآن عظیم آیین تست — حرف حق را فاش گفتن دین تست

(اقبال،۱۳۶۶: ۳۱۴)

اقبال قرآن را چراغ هدایت می داند که از فروغ آن چراغ ها می توان افروخت:

ز رازی حکمت قرآن بیاموز — چراغی از چراغ او برافروز

ولی این نکته را از من فراگیر — که نتوان زیستن بی مستی و سوز

(همان: ۴۵۵)

او عظمت قرآن را فراتر از یک کتاب می داند و آن را بسی برتر از آن می داند که با دیگر کتب آسمانی مقایسه شود:

نقش قرآن تا درین عالم نشست — نقشهای کاهن و پاپا شکست

فاش گویم آنچه در دل مضمر است — این کتابی نیست چیزی دیگر است

(همان: ۳۱۷)

کمال و رشد انسان را در سایه آن امکان پذیر می بیند:

فقر قرآن اختلاط ذکر و فکر　　　فکر را کامل ندیدم جز ذکر

(همان: ۳۱۶)

قرآن را ساز و برگ و وسیله ی حیات آدمی می داند:

چیست قران؟ خواجه را پیغام مرگ　　　دستگیر بنده ی بی ساز و برگ

(همان: ۳۱۶)

او با استادی و مهارت تمام، آیات فاخر الهی را به صورت آشکارا و پنهان و در قالب امر و نهی و دعا و... در دست نوشته هایش به کار برده که همگان را دچار حیرت و شگفتی کرده است. در یک کلام مضامین، واژه ها و عبارات قرآنی به شکل محسوس و غیر محسوس، پیدا و پنهان در شعر اقبال موج می زند:

سایه های آشکار آیات در اشعار او

در این نوع اقتباس از قرآن، واژه ها و عبارت های قرآنی به وضوح و آشکار دیده می شود:

تا خدای کعبه بنوازد تو را　　　شرح انی جاعل سازد ترا

(همان: ۱۸)

در مصرع دوم بخشی از آیه ی قرآن «وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلَائِکَةِ إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً»(بقره/ ۳۰) دیده می شود، در این اثرپذیری، شاعر آشکارا آیه ی قرآن را با همان ساختار عربی می آورد (راستگو، ۱۳۸۰: ۸).

از هوس آتش به جان افروختی　　　تیغ را هل من مزید آموختی

(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۴)

در مصراع دوم اقتباس از آیه «وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِیدٍ» (ق/۳۰) صورت گرفته است.

آیتی بنما ز آیـــات مبین　　　تا شود اعناق اعدا خاضعین

(اقبال، ۱۳۶۶: ۵۲)

تعبیر قرآنی موجود در بیت بالا مقتبس از آیه ی «إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَه فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ؛ الشعرا، ۴» است که به منظور بیداری مسلمانان و غلبه بر گردنکشان به کار رفته است.

ای که در زندان غم باشی اسیر — از نبی تعلیـــــم لا تحزن بگیر

(اقبال، ۱۳۶۶ :۶۴)

قــوت ایمان حیات افزایدت — ورد لا خـــوف علیهم بایدت

(همان: ۶۵)

در این دو بیت در قالب نهی با اشاره به آیات «إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ (التوبه/ ۴۰) «فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (الاحقاف/ ۱۳) تشویق به دوری از اندوه و ترس می کند.

جستجو را محکم از تدبیر کن — انفس و آفاق را تسخیر کن

(اقبال،۱۳۶۶: ۹۷)

در این بیت با اشاره به آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت/ ۵۳) مخاطب را تشویق به دست آوردن بزرگی ها می کند.

سایه های پوشیده و پنهان آیات

در اثر پذیری پنهان، گوینده مـضمون یـا تـصویری قرآنـی - حـدیثی را در سـروده خویش می آورد، یا سخن خویش را بر پایه آیه یا روایتی بنیاد می نهد، بی آنکه به بهره گیری خود اشارتی کند. (رستگار،۱۳۸۰: ۹)

میـــان امتـــان والا مقـــام است — کـــه آن امـــت دو گیتی را امام است

نیـــاســـایـــد زکـــار آفرینش — که خواب و خستگی بروی حرام است

(اقبال،۱۳۶۶: ۴۵۶)

در مضمون مصرع چهارم سایه ی پنهان آیه ۲۵۵ سوره بقره یعنی «لا تأخذه سنه و لا نوم» به وضوح دیده می شود.

او به یک دانه گندم به زمینم انداخت   توبه‌یک جرعه ی آب آن سوی‌افلاک انداز

(اقبال،۱۳۶۶: ۱۲۴)

در مصرع اول اشاره به داستان حضرت آدم و رانده شدن او از بهشت شده است: «قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ؛ الاعراف، ۲۴».

پنجه او پنجه ی حق می شود   ماه از انگشت او شق می شود

(اقبال،۱۳۶۶: ۱۹)

شکستن این طلسم بحر و بر را   ز انگشتی شکافیـــدن قمر را

(همان: ۱۶۹)

در این دو بیت سایه پنهانی از آیه «اقْتَرَبَتِ السَّاعَه وَانْشَقَّ الْقَمَرُ (القمر/۱) را می بینیم.

در مجموع بر اساس تقسیم بندی هایی که محققان کرده اند، می توان انواع تأثیر گذاری قرآن را بر ذهن اقبال به چند دسته تقسیم کرد:

۱- اقتباس و تضمین عین آیات در لابه لای اشعار

در نمونه های زیر که مشتی از خروار هستند، شاعر عین آیات را در لایه های شعر خود جاسازی کرده است:

آن که شأن اوست یهدی من یرید   از رسالــت حلقه گرد ما کشید

(اقبال،۱۳۶۶: ۶۹)

بیت بالا یادآور بخشی از آیه «وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ (الحج/ ۱۶) است.

اهل حق را رمز توحید از بر است   در اتی الرحمن عبدا مضمر است

(اقبال،۱۳۶۶: ۶۲)

مصرع دوم اقتباسی از این گزاره ی قرآنی«إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا (مریم/ ۹۳) است.

کل مؤمن اخوه ی اندر دلش حریت سرمایه ی آب و گلش

(اقبال، ۱۳۶۶: ۷۱)

در این بیت با آوردن بخشی از آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ؛ (الحجرات/۱۰) به مدح پیامبر پرداخته است.

گفت قاضی فی القصاص آمد حیوه ی زنـــدگـــی گیـــرد باین قانون ثبات

(اقبال،۱۳۶۶: ۷۳)

گزاره قرآنی «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ؛ (البقره/ ۱۷۸) را پیرایه ی سخن خویش ساخته است و در آن به آرامش در زندگی، تشویق می کند.

از اجل این قوم بی پرواستی استوار از نحن نزلناستی

(اقبال، ۱۳۶۶: ۸۰)

در این بیت، بخشی از آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (الحجر/ ۹) را با اندکی تغییر به زیبایی

گوشوار بیت خود ساخته است.

قطع کردی امر خود را در زبر جـــاده پیمـــای الـــی شیئ نکر

(اقبال، ۱۳۶۶: ۸۳)

مصرع دوم، برگرفته از آیه «يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ(القمر/ ۶) است.

خرقه ی لا تحزنوا اندر برش انتم الاعلون تاجی بر سرش

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۱۱)

در بیت بالا، شاعر برای نشان دادن عظمت پیامبر و مقام مصطفوی او، انتم العلون را تشبیه به تاجی کرده است که بر سر نبی مکرم اسلام قرار گرفته است: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (ال عمران/ ۱۳۹)

هیچ خیر از مردک زرکش مجو لن تنالو البر حتی تنفقوا

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۱۶)

در این بیت نیز با اقتباس از این گزاره قرانی«لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (آل عمران/۹۲) مخاطب را تشویق به بخشش برای رسیدن به نیکی می کند.

تا زما زاغ البصر گیرد نصیب		بـــر مقـــام عبـــده گردد رقیب

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۱۹)

برگرفته از آیه «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (النجم/۱۷) است.

گر چه عین ذات را بی پرده دید		رب زدنـــی از زبان او چکید

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۹۱)

با آوردن بخشی از آیه «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (طه/ ۱۱۴) به مدح پیامبر پرداخته است.

آنکه حی لایموت آمد حق است		زیستن با حق حیات مطلق است

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۸۵)

در بیت بالا شاعر به آیه «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ (الفرقان/ ۵۸) اشاره کرده است:

۲- ترجمه ی آیه به صورت منظوم

در این نوع اقتباس، شاعر سعی می کند کـه مفهـوم و مـضمون یـک آیـه را در ابیات شعر خود بگنجاند:

لااله باشد صدف گوهـر نمـــاز		قلب مسلـــم را حج اصغر نماز

در کف مسلم مثال خنجر است		قاتل فحشا و بغی و منکر است

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۱)

این ابیات ترجمه ای است از آیه ی «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (العنکبوت/۴۵).

جانم از صبر وسکون محروم بود		ورد من یا حی و یا قیوم بود

(اقبال، ۱۳۶۶: ۵۶)

«وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا (طه/ ۱۱۱)

ما همه خاکیم و دل آگاه اوست اعتصامش کن که حبل ا... اوست

(اقبال، ۱۳۶۶: ۸۶)

«واعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا (ال عمران/ ۱۰۳)

آنکه دوش کوه بارش برنتافت سطوت او زهره ی گردون شکافت

(اقبال، ۱۳۶۶: ۸۳)

«إنَّا عَرَضْنَا الْأمَانَه عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأرْضِ وَالْجِبَالِ فَأبَيْنَ أنْ يَحْمِلْنَهَا وَأشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإنْسَانُ إنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (الاحزاب/ ۷۲)

پوشش عریانی مردان زن است حسن دلجو عشق را پیراهن است

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۰۱)

«هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ (بقره/ ۱۸۷)

گفت حکمت را خدا خیر کثیر هــــرکجا این خیر را بینی بگیر

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۹۰)

«يُؤْتِى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إلَّا أُولُو الْألْبَاب (البقره/ ۲۶۹)

آنکه ذاتش واحد است و لا شریک بنده اش هم در نسازد با شریک

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۱۱)

«وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِى الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا (الفرقان/ ۲)

انجمن روز الست آراستند بر وجود خود شهادت خواستند

(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۸۰)

«وَأشْهَدَهُمْ عَلَى أنْفُسِهِمْ ألَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (الاعراف/۱۷۲)

بنده ی مومن امین حق مالک است غیر حق هر شی که بینی هالک است

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۱۶)

«وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (القصص/ ۸۸)

۳- بیان مضمون یا مفهوم آیه

پیش قرآن بنده و مولا یکی است بوریا و مسند و دیبا یکی است

(اقبال، ۱۳۶۶: ۷۳)

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (الحجرات/ ۱۰)

طرح تعمیر تو از گل ریختند با محبت خوف را آمیختند

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۰)

«أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ (ال عمران/ ۴۹)

تا عصائی لا اله داری بدست هر طلسم خوف را خواهی شکست

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۰)

«وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ(الطلاق/ ۳)

هر که حق باشد چوجان اندر تنش خم نگردد پیش باطل گردنش

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۰)

«وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا (الاسرا/ ۸۱)؛ « بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ (الانبیا/ ۱۸)

تارک آفل ابراهیم خلیل انبیا را نقش پای او دلیل

(اقبال، ۱۳۶۶: ۶۸)

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (الانعام/ ۷۶)

ارج می گیرد ازو ناارجمند بنده را از سجده می سازد سر بلند

(اقبال، ۱۳۶۶: ۸۳)

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ (فاطر/ ۱۰)

جلوه در تاریکی ایام کن   آنچه بر تو کامل آمد عام کن

(اقبال، ۱۳۶۶: ۹۵)

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي (المائدة/ ۳)

ما تو را جوییم و تو از دیده دور   نی غلط، ما کور تو اندر حضور

(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۷۵)

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الانعام/ ۱۰۳)

۴- اثرپذیری واژگانی

در این نوع اقتباس، شاعر از واژگان کلیدی قرآن که برای اهل آن مشهور است استفاده می کند، نمونه های زیر جزیی ناچیز از سیرابی اقبال از آبشخور زلال الفاظ قرآن کریم است:

حرف اقرأ حق به ما تعلیم کرد   رزق خویش از دست ما تقسیم کرد

(اقبال: ۵۱)

«اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (العلق/ ۱)

طور

نا امید استم زیاران قدیم   طور من سوزد که می آید کلیم

(اقبال، ۱۳۶۶: ۶)

این بیت برخاسته از داستان آتشی که موسی (ع) در کوه طور دید: «آنس من جانب الطور نارا قال لاهله امکثوا آنست نارا لعلی آتیکم بخبر او جذوة من النار(قصص/ ۲۹)

تب علینا

تا نهال تب علینا غنچه بست   صورت کار بهار ما نشست

(اقبال، ۱۳۶۶: ۶۸)

«وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (البقره/ ۱۲۸)

ابیکم

ما مسلمانیم و اولاد خلیل (ع)　　　از ابیکم گیر اگر خواهی دلیل

(اقبال، ۱۳۶۶: ۶۳)

«مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ (الحج/ ۷۸)

حتی تنفقوا

دل زحتی تنفقوا محکم کند　　　زر فزاید الفت زر گم کند

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۱)

«لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (آل عمران/۹۲)

لاتقنطوا

مرگ را سامان زقطع آرزوست　　　زندگانی محکم از لاتقنطوا است

(اقبال، ۱۳۶۶: ۶۴)

«لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ (الزمر/ ۵۴)

لا تخف

چون کلیمی سوی فرعونی رود　　　قلب او از لا تخف محکم شود

(اقبال، ۱۳۶۶: ۶۵)

به آن لحنی که نی شرقی نه غربی است　　　نوائی از مقام لا تخف زن

(اقبال، ۱۳۶۶: ۴۵۴)

«قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى (طه/ ۶۸)

حسن المآب

تو هم از بار فرائض سر متاب   برخوری از عنده حسن المآب

(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۹)

در این بیت حسن المآب را از آیه «مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ (آل عمران/ ۱۴) به قصد امید و تحریض آورده است.

حبل الورید

قلب مؤمن را کتابش قوت است   حکمتش حبل الورید ملت است

(اقبال، ۱۳۶۶: ۶۹)

«وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق/ ۱۶)

وادی ایمن

برق سینا شکوه سنج از بی زبانی های شوق

هیچ کس در وادی ایمن تقاضایی نداشت

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۵۷)

فارسی شده الواد الایمن است، با اشاره به آیه «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ (القصص/۳۰)

ام الکتاب

ای امین حکمت ام الکتاب   وحدت گمگشته ی خود باریاب

(اقبال،۱۳۶۶: ۴۸)

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ (أل عمران/ ۷)

ان یطفئوا

تا خدا ان یطفئوا فرموده است   از فسردن این چراغ آسوده است

(اقبال، ۱۳۶۶: ۸۰)

«يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ (التوبه/ ۳۲)

انا عرضنا

چه گویم از «من» و از توش و تابش / کند انا عرضنا بی نقابش (اقبال،۱۳۶۶: ۱۶۹)

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (الاحزاب/۷۲)

رحمه للعالمین

نوع انسان را پیام آخرین　　　حامل او رحمة للعالمین

(اقبال،۱۳۶۶: ۸۲)

«وَمَا أَرْسَلْنَاکَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ (الانبیاء/ ۱۰۷)

انی قریب

زیر گردون خویش را یابم غریب　　　زآنسوی گردون بگو انی قریب

(اقبال، ۱۳۶۶: ۲۷۵)

«وَإِذَا سَأَلَکَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ (البقره/۱۸۶)

لن ترانی

لن ترانی نکته ها دارد دقیق　　　اندکی گم شو درین بحر عمیق

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۰۹)

«وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْکَ قَالَ لَنْ تَرَانِي (الاعراف/۱۴۳)

امت مسلم ز آیات خداست　　　اصلش از هنگامه ی قالوا بلی ست

(اقبال، ۱۳۶۶: ۸۰)

«أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلی (لاعراف/ ۱۷۲)

روح الامین

خاکسار و بی حضور و شرمگین　　　بی نصیب از صحبت روح الامین

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۸۳)

«نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (الشعرا/ ۱۹۳)

لا تثریب

آن که بر اعدا در رحمت گشاد مکه را پیغام لا تثریب داد

(اقبال، ۱۳۶۶: ۱۶)

«قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ (یوسف/ ۹۲)

اثرپذیری تصویری

در این اثرپذیری، شاعر تصویر خویش را از قرآن و حدیث وام می گیرد. (راستگو: ۱۳۸۰، ۶۱)

آب و نان و ماست از مائده دوده ی آدم کنفس واحده

(اقبال، ۱۳۶۶: ۳۱۶)

مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (لقمان/ ۲۸)

صرصری ده با هوای بادیه / انهم اعجاز نخل خاویه (اقبال، ۱۳۶۶: ۳۰۱)

در این بیت این آیه را «كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ (الحاقه/ ۷) همانند خود آیه، مشبه به قرار داده است.

نتیجه

واژه ها و عبارتهای قرآن کریم، در کنار مضامین این کتاب آسمانی چنان در لایه های اشعار اقبال لاهوری می درخشد که نشان از نوع تربیت اسلامی و آشنایی عمیق و گسترده او با قرآن و مفاهیم آن از دوران کودکی دارد. اقبال لاهوری که از پیشگامان و طلایه داران آزادی و رهایی نسلهای روزگار است، استفاده از مضامین قرآنی را در ساختارهای امری و ارشادی، در اشعار خود، بهترین عامل برای ایجاد حرکت، جهش و مقاومت و نیز رشد و بالندگی مسلمانان می داند. هدف ما در این مقاله نشان دادن اشکال و شیوه های استخدام آیات قرآن در اشعار اقبال و تبیین اهداف و مقاصد او از درج آیات الهی است.

منابع

۱- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۶) **کلیات، با مقدمه احمد سروش**، تهران: انتشارات کتابخانه سنائی.

۲- اکرمی، میر جلیل، (۱۳۷۳) «**پرتوی از دقایق بلاغی قرآن کریم در آثار سعدی**»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۱۵۰، ص ۱ تا ۲۸.

۳- رادفر، ابوالقاسم (۱۳۷۹) «**بازتاب کلام علی (ع) در اشعار اقبال لاهوری**»، مجله فرهنگ، شماره ۳۳-۳۶، ص ۲۴۳ تا ۲۵۷.

۴- راستگو، سید محمد (۱۳۸۰) **تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی**، تهران: انتشارات ؟.

۵- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۶۶) **صور خیال درشعر فارسی**، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.

کریم بخش سجادی راد*

صدرا قائدعلی**

صدیقه سجادی راد***

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی شهرستان بم

** عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی شهرستان ایرانشهر

***کارشناس ارشد زبان وادبیات فارسی دانشگاه سیستان وبلوچستان

اقبال وآرمانشهر او

چکیده

تفکر و اندیشه ی آرمان خواهی از آغاز آفرینش و در درطول تاریخ و فرایند تحول مدنیت با آدمی همراه وهمزاد بوده است و در آثار بزرگان هر عصربا عنوان جامعه ی آرمانی وآرمانشهر نمود پیدا کرده است. آرمانشهر یا مدینه ی فاضله ، کشوری خیالی است که در آنجا زندگانی مردم کامل و قرین رستگاری است فضایی است که استعدادها ی آدمی از قوه به فعل در می آید و کمال معنوی را با آرامش روحی و بی نیازی مادی در می آمیزد وبه همین دلیل بشر در طول تاریخ آرزومند دستیابی به چنین جامعه ای بوده است . در این نوشتار سعی بر این است که خصوصیات و ویژگی های آرمانشهر در اشعار اقبال لاهوری مورد بررسی قرار گیرد تا شناختی بهتر از اقبال لاهوری و دغدغه های وی به عنوان انسانی اندیشمند ومتفکر به دست آید ،

روشنفکری که در پی آن بود تا این قوم خودباخته را متوجه توانمندیهای فراوان خویش سازد و آنان را به خودباوری برساند تا در مسیر رسیدن به شهر آرمانی گام بر دارند .

واژگان کلیدی : آرمانشهر ، اقبال لاهوری ، کلیات اشعار

مقدمه

گزارش ویژگی ها و مختصات شهر آرمانی یا مدینه فاضله که با تعابیری چون آرمانشهر، ناکجا آباد، یوتوپیا و هیچستان ؛ مطرح شده است در منابع گوناگونی که پهنه ی تاریخ فرهنگ ایران واسلام را در می نوردد ، به چشم می خورد . در متن های اساطیری و دینی ایران باستان از جامعه ی آرمانی و بهشت این جهانی بسی یاد شده است. در متن های زردشتی بارها کامیابی آدمی و دستیابی او به فراوانی و آسایش و آرامش در شهری آرمانی آرزو شده است . در گاهان آمده است : « بشود که آفریدگار جهان در پرتو منش نیک بهترین خواست درست کرداران – ساختن جهانی نو – را بر آورد » (دوستخواه ، ۱۳۷۵ : یسنه ی ۴۹) نخستین اندیشمندی که اندیشه ی آرمانشهری را بر پایه ی برهان عقلی و استدلال قرار داد افلاطون فیلسوف یونانی بود . کتاب جمهور او با بحث درباره‌ی مفهوم درست عدالت آغاز می شود . و در جست جو برای شناخت عدالتی واقعی وحقیقی طرح جامعه ی آرمانی را ارائه می دهد واندیشه اش تا روزگار ما سرمشق همه ی آرمانشهر گرایان و جستجوگران نا کجا آباد بوده است . افلاطون بزرگترین اندیشمند ومتفکرعصر تمدن یونانی که به دنبال سعادت جامعه بود ، طرحی از جامعه ی آرمانی را پی ریزی کرد که به زعم خویش موجب سعادت آدمیان می شد .

در اوج درخشش تمدن وفرهنگ اسلامی « ابو نصر فارابی » ؛ حکیم مسلمان ایران زمین ؛ اندیشه‌ی آرمانشهری را در آثار خود از جمله در کتاب « اندیشه های اهل مدینه ی فاضله » مطرح ساخت وجامعه ی آرمانی اش را بر پایه ی اندیشه ی فلسفی و در

قالب مفاهیم شریعت اسلام پی افکند .خواجه نصیر الدین طوسی مدینه‌ی فاضله را چنین تعریف می کند : « مدینه‌ی فاضله اجتماع قومی بود که همت های ایشان بر اقتنای خیرات وازالت شرور مقدر بود وهر آینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز یکی آرا و دوم افعال . اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که معتقد ایشان در مبدا ومعاد خلق و افعالی که میان مبدا ومعاد اتفاق افتد ، مطابق حق بود و موافق یکدیگر .» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۸۰). این اندیشه‌ی آرمانی در اعصار بعدی توسط متفکرین،اندیشمندان ،شاعران ،فلاسفه ، نویسندگان ودانشمندان پیگیری شده و تا دوران حاضر نمود داشته است.

اقبال معتقد است که لازمه‌ی یک زندگی انسانی شور وحرکت است و دگرگونی وتحول و دفاع از عقیده و هدف و نیز جهاد و سازندگی و ایمان راستین و اظهار وجود به معنی درک احساس هستی :

فروغ خاکیان از نوریان افزون شود روزی
زمین از کوکب تقدیر ما گردون شود روزی
خیال ما که او را پرورش دادند طوفان
زگرداب سپهر نیلگون بیرون شود روزی
یکی در معنی آدم نگر از من چه می پرسی
هنوز اندر طبیعت می خلد موزون شود روزی

(لاهوری، ۱۳۴۳ : ۱۵۰).

قوت زنده دلان خواب پریشانی نیست   از همین خاک جهان دگری ساختن است
(همان: ۱۴۷) .

زندگی‌گفت که درخاک تپیدم همه‌عمر   تا ازین گنبد دیرینه دری پیدا شد
(همان : ۲۱۵)

اقبال لاهوری علاوه بر شهر آرمانی به انسان آرمانی و خصوصیات وویژگی هایش اشاره می کند : « به عقیده ی وی آن کس که متصف به اخلاق ا... می گردد شخص برتری است ولی انسان به واقع کامل کسی است که از این مرحله فراتر رود و عین ذات حق شود . از دیدگاه او عقل وقتی حقیقت یاب می شود که با جنون یا عشق واشراق بیامیزد این یکی از خصایص انسان آرمانی اقبال است .»(بقایی ، ۱۳۷۹ : ۱۳۱).

غلام زنده دلانم که عاشق شده اند — نه خانقاه نشینان که دل به کسی ندهند

با آن‌دلی که به‌رنگ آشنا وبیرنگ است — عیار مسجد و میخانه و صنم کده اند

نگاه از مه و پروین بلندتر دارند — که آشیان به گریبان کهکشان ندهند

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۳۷).

بر مقام خود رسیدن زندگی است — ذات را بی پرده دیدن زندگی است

(همان: ۲۸۱)

مرد مومن در نسازد با صفات — مصطفی راضی نشد الما بذات

(همان : ۲۸۴)

ویژگی های آرمانشهر

۱- تأثیر پذیری از اوضاع و احوال اجتماعی

« اندیشنده‌ی شهر آرمانی با گریختن از آن چه هست ، می کوشد در عالم خیال آنچه را باید باشد تحقق بخشد . این کوششی است برای برقراری توازن عاطفی ورویارویی با سدها وسر کوب ها که مقابله ی عقلانی و واقعی با آنها میسر نیست ». (اصیل ، ۱۳۸۱ : ۲۱۸) طراح آرمانشهر می خواهد تصویر جامعه ای کامل راعرضه کند که در آن سعادت انسان تأمین می شود ، اما چون انسان اجتماعی است از تأثیراجتماع و معیارها و هنجارهای رایج آن برکنار نیست . طراح آرمانشهر از محیط سیاسی و اجتماعی و آب وهوا وشرایط جغرافیایی تأثیر می پذیرد .طرح آرمانشهر

تصویر باژگونه ای است از نظام مستقر ودر همان حال محصول فرهنگ های گوناگون است . در حقیقت آرمانشهرها بازتاب شرایط عینی جامعه اند . نویسنده ی آرمانشهر از اوضاع سیاسی ،اجتماعی واقتصادی جامعه ی خویش یا از اوضاع حاکم بر جهان ناخرسند است و شرایط عینی را با تصورات ذهنی و آرمان های مجرد خویش ناساز می یابد و می کوشد با طرح آرمانی وضع موجود را نفی و ارزش های آن را انکار کند .وآرمانشهر باز آفرینی ذهنی جامعه است به قصد انتقاد از نظام مستقر و وضعیت موجود . با توجه به همین اصل افلاطون با تأثیر از پیشامدهای یونان ؛ تنها حکومتی را شایسته می داند که زمام آن به دست حکییمان زمان باشد. در عصر حاضر بی شک دسیسه های استعمار در تضعیف اسلام ومسلمانان تأثیری کامل داشته است . برنامه ریزان غربی عصر حاضر اعلام کرده اند که : « اسلام جدیدترین خطری است که منافع آن ها را در سطح جهانی تهدید می کند ، و تأکید می نمایند که باید با آن خطر شدیداً مبارزه کرد » (مقدم ، ۱۹۸۹ : ۱۵) و هر مسلمان آزاده ای چون اقبال با توجه به شرایط موجود به دنبال راه حل‌هایی برای رهایی از این بن بست است . او برای رهایی مسلمانان از اسارت و فشار و تهاجم فرهنگی و نظامی بیگانگان ؛ شهر آرمانی خویش را فرا روی مسلمانان آزاده و آزادی خواه تصویر می کند.

یا مسلمان را مده فرمان که جان برکف بنه   یا درین فرسوده پیکر تازه جانی آفرین
یا چنان کن یا چنین
یاجهانی تازه ای یا امتحانی تازه ای   می کنی تاچند با ما آنچه کردی پیش ازین
یا چنان کن یا چنین
یا بکش درسینه‌ی من آرزوی انقلاب   یادگرگون‌کن نهاد این زمان واین زمین
یا چنان کن یا چنین

(اقبال ،۱۳۴۳: ۱۲۳).

۲ – انزوا : طراح آرمانشهر معمولاً نگران تأثیر جوامع دیگر بر شهر آرمانی خویش است. زیرا نظام سیاسی نیز تابع قانون کلی حاکم بر نظام هاست . وبا محیط تبادل اندیشه واطلاعات می کند .. ازاین رو ساکنان شهر در برابر هجوم هنجارها و ارزشها ی جوامع دیگر ، دگرگونی می پذیرند و جامعه به تدریج خلوص و پاکی خود را از دست می دهد . برای پرهیز از چنین خطری ، بسیاری از طراحان آرمانشهر جامعه یا شهر آرمانی را با ابعادی کوچک در نظر می گیرند و جایگاه آن را در مکانی دور دست قرار می دهند تا رفت و آمد ساکنان شهر با بیگانگان محدود باشد .

شهر«زیبایی» نظامی در بیابانی دور در سوی خاور نهاده شده وبیگانگان رابدان دسترسی نیست وبه گفته ی شاعر آن را بسیار کس جست وهیچش نیافت . همچنین است شهر صالحان که شرح آن در تفسیر طبری آمده است .آن شهر نیز در سوی خاور در فراسوی رودی که درآن ریگ روان است نهاده شده است و تنها پیامبر اسلام به راهنمایی جبرئیل به آن جا رفته است . اقبال نیز به چنین شهری معتقد است . اعتقاد او بر این است که باید این شهر در مکانی دور واقع باشد .

غلط خرامی ما نیز لذتی دارد　　　خوشم که منزل ما دور وراه خم به خم است

(اقبال، ۱۳۴۳ :۱۴۳)

از همه کس کناره گیر صحبت آشنا طلب

هم ز خدا خودی طلب هم ز خودی خدا طلب

پیش نگر که زندگی راه به عالمی برد

از سر آنچه بود و رفت درگذر انتها طلب

(همان : ۱۵۱)

مقام آدم خاکی نهاد دریابند　　　مسافران حرم را خدا دهد توفیق

(همان : ۱۵۰)

۳ – ایستایی: اگر به پیروی از تاریخ گرایان برای تاریخ هدف وغایتی قایل شویم وفرجام آن را کمال انسان و رستگاری فرد وجامعه بدانیم ، آرمانشهر نقطه ی پایان پویش تاریخ است . بن بستی است که تاریخ بشری در آن از حرکت باز می ماند .زیرا آرمانشهر تصویر ی از کمال مطلق است و حرکت از کمال به کمال از دیدگاه عقلانی ناشدنی است . از این روی « دولت آرمانی » دگرونی نپذیرد واگر بپذیرد به سوی بدتر شدن است .این حقیقت را نظامی در داستان شهر « زیبایی » ، به بهترین وجهی بیان کرده است . اسکندر چون به شهر زیبایی می رسد و روابط و نظام اجتماعی مردم را می پرسد ، در می یابد که غایت سفرهای جنگی و جهانگردی وی رسیدن به چنان جایی بوده است و تلاشهای کشور گشایانه اش را در برابر آن همه زیبایی وکمال و آن همه خردمندی و پارسایی بیهوده می بیند وبی درنگ به روم باز می گردد و به زودی مرگش در می رباید .

ای خوش آن روزی که از ایام نیست — صبح او را نیم روز و شام نیست
غیب ها از تاب او گردد حضور — نوبت او لایزال و بی مرور
ای خدا روزی کن آن روزی مرا — وارهان زین روز بی سوزی مرا

(همان: ۲۷۴).

۴ – برابری : در بیشتر شهرهای آرمانی برابری اصلی عمده به شمار رفته است .افلاطون برابری وعدالت را تضمینی برای پایایی دولت آرمانی خویش می داند . در آرمانشهر های ایرانی دوگونه گرایش دیده می شود . در قلمرو حکمت در اندیشه ی آرمانشهری ، برابری اقتصادی مردود است ، اما برابری در شرایط و فرصت ها برای پدیدار شدن شایستگی فرد پذیرفته است .فارابی و ابن سینا و خواجه نصیر الین طوسی به پایگاه فرد در اجتماع بر حسب سرشت واستعداد او نظر دارند وبر این باورند که اگر فرد در اجتماع به کاری که طبیعت او اقتضا دارد بپردازد و سلسله مراتب اجتماعی وسیاسی بر حسب شایستگی های افراد تشکیل شود ، مدینه‌ی فاضله در زمین تحقق می یابد .

عالمی بی امتیاز خون و رنگ شام او روشن تر از صبح درنگ
لایزال و وارداتش نو به نو برگ و بار و محکماتش نو به نو
(اقبال ، ۱۳۴۳ : ۳۰۷).

۵ – هماهنگی : در آرمانشهر، تأکید بر هماهنگی حتی بر اندیشه ی برابری پیشی می گیرد . شهر آرمانی ، شهر نظم وهماهنگی است .هر کاری طبق قانون وسنت باید هماهنگ وهمانند با همه ی شهروندان صورت گیرد ..

بیشتر طراحان آرمانشهر برعملی نبودن طرح خویش آگاهند .افلاطون در کتاب پنجم جمهوری خویشتن راصورتگر و طرح خود را تصویری که در جهان خاکی مصداق ندارد معرفی می کند :

« گفتم اگر صورتگری تصویری بسازد که انسان را در کمال زیبایی نمایان کند ، چنان که از شرط زیبایی هیچ کم نداشته باشد ولی نتواند که ثابت کند که انسانی به آن زیبایی در جهان می توان یافت ، این امر دلیل ناتوانی صورتگر است ؟ گفت : نه ،گفتم : ما نیز با اندیشه وسخن تصویری ساختیم از جامعه ای کامل به معنی راستین » (افلاطون ، ۱۳۵۷ : ۱۰۷۳). وی در پایان کتاب نهم اشاره می کند :« گفتم شاید آن کشورنمونه ای است الهی که درآسمان بر پا کرده اند تا کسانی که دیده ی بینا دارند، چشم به آن بدوزند و به پیروی از قوانین آن ، کشور درونی خود را سامان بخشند » (همان : ۱۲۴۸).

چنان که خواجه نصیر الدین طوسی نیز در بحث از انواع مدینه می گوید : « غرض از این مدن، معرفت مدینه ی فاضله است تادیگر مدن را به جهد بدان رتبه رسانند » (طوسی ، ۱۳۵۶ : ۴۸۰)

مشو ای غنچه ی نو رسته دلگیر از این بستان سرا دیگر چه خواهی
لب جو بزم گل ، مرغ چمن سیر صبا ، شبنم ، نوای صبحگاهی
(اقبال ،۱۳۴۳ : ۲۰۱)

خود باوری: انسان یکی از موضوعات اصلی شعر اقبال است او وجود عالم را به واسطه ی وجود انسان می داند . انسان آرمانی او کسی است که جهان مسخر اوست . یعنی همان آدم توصیف شده در قران . انسان اقبال اشرف مخلوقات است ودر تکامل بخشیدن جهان یاور خداست . انسان آرمانی اقبال همان آرمان انسان کامل در اسلام است « تملک نفس و منحصربه فرد بودن و میزان فعالیتش به عنوان یک من» (لاهوری،۱۳۷۹ : ۲۰۷) از خصوصیات انسان آرمانی می باشد به نظر اقبال ، آدمی اهل اختیار است . او خود باید معمار کاخ خویشتن باشد . آدمی همه چیز را از خود بطلبد .جهان آدمی ساخته ی فکر و عمل اوست . اگر جهان با آدمی نسازد ، او باید جهان را بسازد . دگرگونی زمین و زمان به اختیار آدمی است . اوست که باید برای ساختن آرمانشهر خود قدم بردارد و حرکت کند و به راه بیفتد .

اقبال برای استحکام خودی در فرد و جامعه عشق و محبت را ضروری می‌داند، چه فقط به وسیله عشق است که تمام موجودیتهای خودی جلوه می‌کند و به کمال می‌رسد. لذا جوامع مسلمان و انسانهایی که می‌خواهند خودی خودشان را حفظ یا تقویت کنند، باید عشق و محبتی داشته باشند و دل آنها از آتشی بگدازد.

ما چشم عقاب و دل شهباز نداریم چون مرغ سرا لذت پرواز نداریم
با خون دل خویش خریدن دگر آموز ای مرغ سرا خیرو پریدن دگر آموز
تخت جم ودارا سر راهی نفروشند این کوه گران است به کاهی نفروشند
(اقبال، ۱۳۴۳ : ۱۴۰).

عاشق آن است که تعمیر کند عالم خویش
در نسازد به جهانی که کرانی دارد

(همان : ۱۴۴)

غلام همت بیدار آن سوارانم ستاره را به سنان سفته درگره بستند
(همان : ۱۴۹)

گفتند جهان ما آیا به تو می سازد   گفتم که نمی سازد گفتم که بر هم زن

(همان : ۱۳۸)

اقبال بر این عقیده است که لازمه‌ی آزادگی وحریت این است که آدمی زمام امور خودرا خود به دست گیرد . اقبال به انسان به عنوان یک لطیفه ی غیبی می نگرد که فوق او خلقی و خلقتی نیست.در نظام فکری اقبال که برخاسته از فرهنگ اصیل اسلامی است«سه نکته ی اساسی در مورد انسان مطرح است »(اقبال ،۱۳۶۷: ۱۱۰).

انسان برگزیده‌ی خداست ، انسان به واقع خلافت و جانشینی خدا را در زمین بر عهده دارد ؛ « انسان امانتدار خداست و آزاد و مختار آفریده شده است»(اورنگ، ۱۳۵۸ : ۴۵-۵۰) بنابر این دریافت ،هرجا که در مفاهیم اسلامی معنی انسان طرح می شود ، مراد همان نفس نفیس محترمی است که هم ارزش است و هم معیار همه ی ارزش ها است.«انسان اسم اعظمی است که همه ی ارزش ها از اوسرچشمه می گیرد »(همان :۵۱).

منه پا در بیابان طلب سست   نخستین گیر آن عالم که درتست

(اقبال، ۱۳۴۳ : ۱۶۲)

فرشته گرچه برون از طلسم افلاک است

نگاه او به تماشای این کف خاک است

حدیث شوق ادا می توان به خلوت دوست

به ناله ایی که زآلایش نفس پاک است

گشای چهره که آن کسی که لن ترانی گفت

هنوز منتظر جلوه ی کف خاک است

(همان : ۱۳۹)

نتیجه

از مطالعه‌ی دیوان اقبال به دست می آید که اقبال آگاهانه در پی ایجاد جامعه‌ی آرمانی بوده است . آرمانشهر وی خصوصیات بقیه‌ی آرمانشهر ها را در بر دارد .

تأکید وی بشتر بر خود باوری مسلمانان وایمان به توانایی‌های خود است .. او معتقد است باید ملل شرقی به خویشتن خویش رجوع کنند ، کافر افرنگ شوند و از اسارت رنگ ها به در آیند تا بتوانند به زیستنی واقعی دست یابند . او بر این باور است در جامعه ای که رایت صدق وصفا در آن جامعه بلند است با سر بلندی می توان به زیستن ادامه داد و با فراهم آوردن امکانات مادی و به کار انداختن اندیشه درجهت رشد مادی ومعنوی انسان ها گام برداشت .

منابع

۱ – قرآن کریم

۲ – اصیل ، حجت ا... (۱۳۸۱) **آرمانشهر در اندیشه ی ایرانی** ، نشر نی ، چاپ دوم ، تهران .

۳ – افلاطون ؛ ته تتوس (۱۳۵۷) **جمهوری** ، ترجمه ی حسن لطفی ، خوارزمی ،تهران.

٤– اقبال لاهوری ، محمد (١٣٤٣) کلیات اشعار فارسی ، کتابخانه ی سنایی، تهران.

۵–........................ (۱۳۶۷) **احیای تفکر دینی در اسلام** ، ترجمه ی احمد آرام ، انتشارات پایا ، تهران.

۶ – .... (۱۳۷۹) **بازسازی اندیشه اندیشه ی دینی در اسلام** ، ترجمه ی محمد بقایی ماکان ، انتشارات فردوس ، تهران .

۷– اوستا (۱۳۷۵) **گزراش و پژوهش جلیل دوستخواه** ، انتشارات مروارید، تهران.

۸– اورنگ، بهاء الدین ،(۱۳۵۸) **یادنامه ی اقبال** ، انتشارات خانه ی فرهنگ ایران ، لاهور.

۹– بقایی ماکان، محمد(۱۳۷۹) **اقبال با چهارده روایت**، انتشارات فردوس ، تهران.

۱۰– سپهری ، سهراب (۱۳۵۸) **هشت کتاب** ،چاپ دوم ،تهران.

۱۱– طوسی ، خواجه نصیر الدین (۱۳۵۶) **اخلاق ناصری**، تصحیح وتنقیح مجتبی مینوی و علی رضا حیدری ، خوارزمی ،تهران .

۱۲– فرخزاد ، فروغ (۱۳۷۰) **ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد** ، چاپ نهم ،انتشارت مروارید ، تهران.

۱۳ – مقدم (صفیاری) شهیندخت ،(۱۹۸۹) **نگاهی به اقبال، انتشارات اقبال آکادمی**، پاکستان ، لاهور.

دکترعباس سرافرازی
استادیارتاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

تاثیر گذاری محمداقبال لاهوری برمتفکران وانقلاب اسلامی ایران

چکیده

محمد اقبال دراشعارومقالات خودبه وحدت وهمبستگي مسلمین وپرهیزازگرفتارشدن دردام استعمارفرنگی توصیه نموده به منظورتحکیم وحدت به فرهنگ وتمدن ایران وزبان وادب فارسی توجه خاصی داشته است وی امیدواربودکه ملت ایران بیدارشود واز زیرسلطه استعمارخارج گردد توجه وی به کشورهای اسلامی باعث شد به عنوان چهره ای فرامرزی مطرح شودومتفکران بسیاری ازوی تاثیر بپذیرند،درایران بسیاری ازمتفکران باافکاروی آشناشدند وبویژه دربحث مبارزه بااستعماروغرب زدگی ازوی تبعیت کردند اکثررهبران انقلابی ایران درخصوص اقبال لاهوری مطالبی رانوشته اندکه دقت درآنهانشانگرتاثیرپذیری ازافکاراقبال است.

افکارانقلابی وی درباره مفهوم شریعت رسالت ولایت حکومت مقام زن شعرتصوف وتوصیه وی به ترک فرهنگ وعادات تقلیدی کورکورانه ازاروپاییان درعصرانقلاب اسلامی راهگشای مردم ایران بود. دردوران قبل ازانقلاب کتاب ها واشعارومقالات وی درایران رواج خاصی یافت. این پژوهش درصدداست نقش وتاثیراقبال رادرشکل گیری انقلاب اسلامی ایران بررسی نماید.

واژگان کلیدی: ایران،اقبال لاهوری،انقلاب اسلامی

مقدمه

بدون شک یکی ازمعماران تجدیدبنای تفکراسلامی اقبال لاهوری است. وی اندیشه نظری وکلامی نوگرایانه داشت وآخرین شاعربزرگ فارسی واردوزبان است که زبان فارسی رامخصوصابرای بیان اشعارفلسفی خودانتخاب کرد. این اشعارازقالب مثنوی بهره جست،وی همچنین اشعاری غنایی عرفانی وسیاسی به زبان فارسی دارد. فلسفه وی درباره خودانسانی وارتباطش باجامعه ودفاع ازآزادی برای همه انسان هاوبویژه مسلمانان شرق ،اشتغال ذهنی اوبه ارزش های نهضت، قدرت وتکامل، حاکی ازسرسپردگی او به عشق لاهوتی است (عزیزاحمد،۱۳۶۷ :۱۱۰-۱۴۸). به باوراقبال،جوامع اسلامی بایدباخوشامدگویی به نهضت آزادیخواهانه وبه دست آوردن استقلال وتحقق رشد،خودراشایسته عضویت درخانواده اسلامی سازندوآنگاه به شکل طبیعی به وحدت موردنظرکه ازمرزهای مصنوعی وتمایزات نژادی فراتراست دست یابند.

اقبال مکرر تذکرمی دادکه الگوها وافکار فرنگی به درد نمی خورد.

فریب زرق وبرق ونیرنگ آنهارانبایدخورد.فرنگیان هرنقشه ای می کشندبرای سودخویش واسارت ماست.

شرق شناسان اروپایی باتخطئه آداب اسلامی وسنن ملی وترویج ترهات اصل جاهلیت غروردینی مارامی شکنند.

اقبال لاهوری هرگز به ایران نیامد، اما به ایران عشق می ورزید وایران را دوست داشت ودر اشعارش مردم ایران را مورد خطاب قرارداده وبه این وسیله ارادت خودرابه آنان ابراز می کرد.ازکل دوازده هزار بیت شعری که وی سروده هفت هزار بیت آن فارسی است. اقبال بی گمان دلبستگی فراوانی به ایران داشته است وبرخی ملی گرایان آن را ستوده اند. اقبال آرزوداشت دوسرزمین حجاز وایران را ببیند. نام اقبال درسراسرجهان یادآورفرهنگ ایران است. درمورداقبال وایران بایستی گفت: وی بااینکه عاشق وشیفته ایران بود به ایران سفر نکرد وبا هیچ ایرانی چه در داخل وچه درخارج

رابطه چندانی نداشت،ولی شعرفارسی خوب می سرودوکتاب های زیادی نوشت، اما به خوبی نمی توانست فارسی صحبت کند.

علت علاقه مندی وی به ایران آن بودکه کشورایران از سالیان دوراز فرهنگ غنی واسلامی بهره مند بود وعرفاوادیبان بسیاری رابه جهان معرفی کرده بود.اقبال عشق وارادت خود به ایران وایرانیان رااز وجود شاعرانی مانند مولانا وحافظ وجامی می داند:

محـــرم رازیـــم باما رازگوی آنچـــه می دانی از ایران بازگوی

****

گهـــــی شعرعراقی رابخوانم گهی جامی زند آتش به جانم

مرابنگرکه درهندوستان نمی بینم برهمن زاده ای رمز آشنای روم

****

تنم گلی زخیابان جنت کشمیر دل زحریم حجاز ونوا زشیرازاست

(اقبال،؟:؟)

اقبال درخصوص ایران حکومت رضا شاهی رابه بادانتقاد می گیرد چراکه وی وحدت اسلامی را خدشه دار نموده وبه جای آن اتحاد اسلامی ،اساطیر ایرانی را زنده ساخته وآن را بامظاهرتمدن غربی آلوده کرده واین رااز اهداف غربیان می داند که در صدد بهره کشی از ملل شرقی اند ، وی اعتقادداشت رضاشاه درضدیت بااسلام وتقلید مظاهر غربی راه خطا می رود. اقبال عنوان می کند فریب زرق وبرق فرنگیان را نباید خورد آنان هر نقشه ای می کشند برای سود خویش واسارت ماست درعین حال درخصوص ایران اعتقادداشت، ایرانیان ملت پرشوروزنده وسرنوشت سازی هستند واین احساس را درشعر جوانان عجم به خوبی نمایان می سازد:

ای جوانان عجم جان من وجان شما چون چراغ لاله سوزم درخیابان شما

....

میرسد مردی که زنجیر غلامان بشکند دیده ام ازروزن دیوارزندان شما(اقبال،؟:؟)

تاثیر اقبال برانقلاب اسلامی

چندسال پیش ازانقلاب اسلامی موجی ازاقبال شناسی درایران به وجودامد. ازاولین مقاله هایی که درخصوص شناخت ومعرفی اقبال به ایرانیان انتشاریافت،مقاله ای متعلق به سید محمدعلی داعی الاسلام بود با عنوان«اقبال وشعرفارسی»پس ازآن سعیدنفیسی ومحیط طباطبایی مقالاتی درباره وی نوشتند وبه زودی شهرت اقبال درایران افزایش یافت ،نخستین کتابی که درخصوص اوانتشار یافت چهار سال تحت عنوان تفکر و شاعر اسلام بود که چهار سال پس از فوت اقبال در سال ۱۳۲۶ منتشر شد کتاب های برخی ازایرانیان نیزکتابها ومقاله هایی به صورت اتفاقی به چاپ رساندندازجمله محمدعلی اسلامی ندوشن کتاب«دیدن دگرآموز»راچاپ نمود. دراین دوران بیشتربه فلسفه وشعراقبال توجه می شدو توجهی مخصوص به افکارواندیشه های سیاسی اجتماعی اقبال نشدواقبال شناسی نشان دهنده ابعاد مختلف شخصیت وی نبود.

امادرسال های قبل ازانقلاب اسلامی به خاطرفضای خاصی که ایجادشدومردم به شکل بی سابقه ای به تجدیدحیات نهضت اسلامی روی آوردندوفضای پرشوری برای افزایش آگاهی هاواطلاع بیشترازمتفکران اسلامی ونوشته های آنان به وجودآمد، ا قبال لاهوری درکانون توجه اندیشمندان ایرانی قرارگرفت.

اقبال ازنظرنقش موثری که دربیداری ملت های مشرق زمین داشت حائزاهمیت است واین موضوع اورانزدمردم مشرق زمین جلوه گرساخته است وبه ویژه روشنفکران ایران تحت تاثیروی قرارگرفته اند. وی به جریان نواندیشی اسلامی که درسال های اخیر درایران شکل گرفت ومنجربه انقلاب اسلامی گردیدکمک زیادی نمود. شاید بنیادی ترین دلیل شهرت اودرایران چهره مذهبی اوباشدکه نخستین بارتوسط متفکران مذهبی مانندشهید مطهری ودکترشریعتی شناسانده شد. دکترشریعتی اقبال راایرانی ترین

خارجی وشیعه ترین سنی خطاب کرده است که این امر نشان دهنده نزدیک بودن فکروذهن اقبال به ایرانیان است.

اقبال به سازمان فکری ودیدگاهی می اندیشید تا براساس آن، به منطق تدوین احیا وروش تحقیق حاکمیت دین درعینیت جامعه دست یابد، وی اعتقادداشت اسلام کشف حقیقی انسان است(منور،۱۹۸۹:۲)

اقبال درمجموعه پیام مشرق(پس چه بایدکردای اقوام شرق)سفارش هایی ازقرآن راذکرکرده ودرپایان به علل انحطاط هندیان روی آورده که تحت استعمارانگلیس قرارداشته اند وفریاد انقلاب سرمی دهدوملل مشرق راتشویق می کندتاراه نجات خودرابازگشت به اسلام قراردهند.

اقبال لاهوری درکتاب«فلسفه خودی»پیش بینی می کندکه تهران درآینده قرارگاه مسلمانان خواهدشد.ازآنجاکه اقبال لاهوری جزواولین منادیان استعمارستیزی است ودردمشترک همه مسلمانان ازجمله ایرانیان رقیب یکسانی بودکه جهان اسلام را تهدید می کرد، بنابراین آرمان مشترکی بین ایرانیان واقبال لاهوری وجودداشت.به این خاطرمتفکران انقلابی پیش ازانقلاب به اقبال واندیشه های وی روی آوردند، رویای تشکیل دولت جهانی اسلامی واتحادمسلمانان ازجمله اندیشه های بودکه درجهان اسلام باعث تحولاتی شدوجمعیت های دینی -سیاسی بسیاری تشکیل شدمحمداقبال نیزدراین وادی قدم برداشت ودرصددبرآمداین فکررابا روش فلسفی ومنطقی تکمیل کندوآن رااازقوه به فعل درآورد ودودیوان«اسرارخودی ورموز برخودی»راتالیف نمود. اشتراکات تاریخی، سیاسی،جغرافیایی وفرهنگی ایران وسرزمین اقبال باعث گردیدکه به زودی تفکرات اقبال درایران بااستقبال روبه روگردد.

به لحاظ ادبی نقش اقبال درتحولات تاریخ معاصرایران کاملابارزاست،درسال های قبل ازانقلاب جوشش قابل توجهی برای شناخت متفکران اسلامی ازجمله سیدجمال الدین اسدآبادی،شیخ محمدعبده واقبال لاهوری ودیگران درایران پیداشد. مقالات

واشعاراقبال لاهوری جایگاه خاصی یافت،درحین انقلاب اسلامی ایران خواندن اشعاراقبال رواج زیادی یافت واشعاری مانند:

ای جوانان عجم جان من وجان شما   چون چراغ لاله سوزم درخیابان شما

(اقبال،؟:؟)

درایجارروحیه مبارزه ومقاومت تاثیرشگرفی داشت .

شعرهای مشهوراقبال لاهوری درعصرانقلاب اسلامی چون نسیم سحری دل های خفته ووجدانهای متفرق مسلمین رابیدارنمودوتوسط ایرانیان زمزمه می گردید:

ای غنچه خوابیده چو نرگس نگران خیز   کاشانه مارفت به تاراج غمان خیز

ازناله مرغ سحر،ازبانک اذان خیز   وزگرمی هنگامه آتش نفسان خیز

ازخواب گران،خواب گران،خواب گران خیز

ازخواب گران خیز(اقبال،؟:؟)

تاثیر اقبال لاهوری در اندیشمندان تاریخ معاصر ایران :

از جمله متفکران تاریخ معاصر ایران که در بسیاری از آثار ونوشته های خود از اقبال لاهوری تاثیر پذیرفته است سید غلامرضا سعیدی بود.وی از شهریور ۱۳۲۰ در برخی از مجلات مقالاتی را منتشر می کرد،سعیدی اعتقاد به وحدت جهان اسلام داشت و با مسلمانان هند و پاکستان ارتباط زیادی داشت و تحت تاثیرافکار اقبال قرار گرفت به همین جهت تلاش هایی برای معرفی اقبال در ایران انجام داد. وی به مسایل جهان اسلام مانند پاکستان، کشمیر،الجزایر و فلسطین توجه نمود وبرای معرفی اقبال و سید جمال الدین اسد آبادی تلاش نمود،یکی از قدیمی ترین کارهای وی درباره مسلمانان هند و مسایل کشمیر و حیدر آباد است که در سال ۱۳۲۸ شمسی به چاپ رسید. کتاب فلسفه و اندیشه های اقبال در تهران در سال ۱۳۴۷ چاپ شد وکتاب دیگر وی اندیشه های اسلامی اقبال نام داشت .در سال ۱۳۲۸ نیز کتاب اقبال شناسی هنر و اندیشه محمد اقبال را به چاپ رسانید (جعفریان، ۱۳۸۱: ۶۹) .

اقبال وشریعتی

ازدیگرمتفکران قرون معاصردکترعلی شریعتی است که ازلحاظ زمانی ۶۳سال پس ازاقبال پابه عرصه هستی گذاشته است وی تحت تاثیر اندیشه هاوآرا اقبال قرارگرفت.

ارادت دکترشریعتی رابه علامه اقبال می توان درجای جای آثارش ازجمله کتاب ارزنده «اقبال معمارتجدیدبنای تفکراسلامی » مشاهده نمود دکترشریعتی درباره اقبال می گوید:

«اقبال درغرب خودرابه بلندترین نقطه قله تفکرعلمی امروز جهان رسانید، به ارزش علم وتکنیک جدیداروپای پی برد،باایران وفرهنگ ایرانی آشناشدومعنویت ولطافت روح وظرافت وعمق وبینش راکه درفرهنگ اسلامی ایرانی است وبویژه درتجلی ادبی اش اخذکرد. وی می نویسد:وقتی به اقبال می اندیشم علی گونه ای رامی بینم، انسانی مانندامام علی(ع) امابراندازه های کمی وکیفی متناسب بااستعدادهای بشری قرن بیستم چرا؟زیراعلی(ع).کسی است که نه تنهابااندیشه وسخنش،بلکه باوجودوزندگیش،به همه دردها ونیازهای چندگونه بشری درهمه دوره ها پاسخ می دهد(شریعتی،بی تا:۸).

باارادت واعتقادی که دکترشریعتی نسبت به علامه اقبال دارد چنان است که اورا به چشم انسانی علی گونه می بیند وآرزومندتحقق آرمان های والا ومقدس وی است(رزمجو،۱۹۹۹:۷۲).

دکترشریعتی درباره وحدت امت اسلامی همدرد وهمنوا بااقبال معتقداست که اقراربه یک خدای واحد مجردازخصوصیات قومی ونژادی وطبقاتی ومطلق که برهمه هستی حکومت دارد وعالم،امپراطوری یک دست ویک ذات اوست وتابع خلق و امر او،ازنظراجتماعی وانسان شناسی همه مرزهای نژادی،تضادهای طبقاتی وتبعیض های خانوادگی وفضیلت های خونی وتباری ودرنتیجه حقوقی رانفی می کند.

ازدیگروجوه مشترک اعتقادی وفکری میان اقبال وشریعتی،ایمان راسخ وارادت بی شائبه ای است که این دوبزرگ مردبه خاندان عصمت وطهارت بویژه به ساحت مقدس امام علی وحضرت فاطمه زهراعلیهاالسلام وامام حسن دارند(همان:۸۶)

همسانی های فکری وآرمانی زیادی بین دکترشریعتی واقبال وجودداشت،بی گمانی تاثیرپذیری شریعتی ازعلامه اقبال که درحقیقت ازمعماران جدیدبنای تفکراسلامی درتاریخ معاصر محسوب می شوندزیادبودنفوذکلام وسخن این دومتفکربزرگ درکشورهای اسلامی موثرواقع شد.

درپیمودن قلمرو معنوی که نتیجه اش دست یابی به تجدیدبنای تفکراسلامی است،اقبال مرشدومرادی است که دکترشریعتی اوراضمن سلوک خوددروادی حقیقت جویی وتکاپوبه منظوررسیدن به سرچشمه های اسلام راستین واحیای اندیشه مذهبی وتصفیه وبازسازی آن می یابددرباره اعتقادواندیشه ناسیونالیسم افراطی یا شوونیسم که ساخته وپرداخته دست استعمار نوبوده وحاصل آن تفرقه وپراکندگی مسلمانان جهان ازیکدیگراست،این عامل رااقبال به علت توجه به نظام قبیلگی وملوک الطوایفی می داندکه توسط استعمارگران تقویت شدوبه یکباره توجه به مصری وعراقی وترک وایرانی بودن موردتوجه قرار گرفت.

بی گمان نقش اصلی ورسالت این دومتفکروادیب ناموریاکستانی وایرانی که درحقیقت معماران جدیدبنای تفکراسلامی درعصرما هستند،استخراج پالایش وپیرایه هایی است که درطول تاریخ توسط دشمنان اسلام بدان افزوده وپیوسته شده است.

علامه اقبال وشهیدمطهری

درکشورایران اعتقادبه اصلاح گری دومنشاءدارد،یک منشاء جریان روشنفکری است که به دنبال سازگاری دین بامدرنیزم است که درصدداست دین دردنیایی مدرن ادامه حیات دهداماباید‌برای جهان جدیددین ازنوتفسیرشود، جریان دیگراصلاح طلبی دینی

که برخاسته ازسنت است که برای آنان سازگاری دین بامدرنیزم مطرح نیست بلکه اعتقاددارندجهان بایدمتناسب بااعتقادات دینی شکل گیردودین نبایستی ازنوتفسیرگرددبلکه جهان مدرن بایدازنوتفسیرگرددکه مرحوم شهیدمطهری ازمصلحان دسته دوم است. درآثارباقی مانده ازشهیدمطهری نظرایشان دررابطه باجریان احیا گرانه به دوصورت خودرانشان داده است :

۱- نقدوبررسی مصلحان پیشین،که ایشان به بررسی نظرات افرادی مانند: سیدجمال الدین اسدآبادی،شیخ محمدعبده، عبدالرحمن کواکبی ومحمداقبال لاهوری پرداخته است.

۲- احیاگری مستقیم

درطرح اندیشه احیاگران، شهیدمطهری به اندیشه های اقبال لاهوری پرداخته است چون دوره اقبال عصرهوشیاری نسبی جوامع مختلف بودودرهندوستان مبارزه علیه استعماردرجریان بودوزندگانی اقبال دردوران پردرگیری برخوردمکاتب سیاسی سوسیالیزم، مقاومت منفی گاندی و مبارزات استعماری شکل گرفت و از وی یک اندیشمند و فیلسوف و مصلح بزرگ ساخت که افکار وی در جهان اسلام تاثیر فراوانی داشت و شهید مطهری با افکار ایشان آشنا گردید.

اقبال و مطهری از جمله اندیشمندان تاثیر گذار در تاریخ تحولات فکری و اجتماعی تاریخ معاصر ایران هستند. که هر دو به عنوان دو قوه محرکه و متفکر در جهان اسلام عمل کردند. آنان مسایل سیاسی و اجتماعی را با توجه به مقتضیات زمان تبیین کردند و به بسیاری از معضلات ومشکلات جامعه اسلام پرداختند بنابر این هر دو در جامعه خود تاثیر گذار بودند،اقبال از بنیانگذاران تاسیس پاکستان جدید ومطهری نیز از عوامل موثر در بروز و بلوغ فکری و سیاسی و اجتماعی انقلاب اسلامی در ایران بود ،به همین خاطر این دو متفکر در میان اندیشمندان معاصر ومسلمان جایگاه ویژه ای دارند. آنان در احیای تفکر اسلامی نقش بسزایی داشتند و از آنجا که علامه اقبال قبل از شهید مطهری می زیسته است مسلما ،ایشان از اقبال تاثیر پذیرفته و اندیشه های اصلاحی

اقبال را ترویج نموده است. استکبار ستیزی و مبارزه با تحریف و انحراف در تفکر هردواندیشمند دیده می شود.

از نظر فکری برخی دیدگاه های شهید مطهری و علامه اقبال به هم نزدیک است به عنوان مثال اقبال دین را کوششی اصیل برای خود آگاهی بشر میداند(اقبال ، بی تا ب: ۲۰۶) شهید مطهری مکتب را که شامل دین نیز می شود یک دستگاه منظم فکری مشتمل بر جهان بینی و ایدئولوژی وسیستم فکری خاص در مورد اخلاق و تربیت و سیاست اقتصاد و حقوق مدنی می داند.(مطهری ، ۱۳۷۸ :۳۸۰)

آنان هر دو دین را تبیین کننده همه ی ابعاد زندگی انسانی می دانند

اقبال می نویسد :اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود(اقبال ، بی تا الف: ۳۳)

استاد مطهری می نویسد : اسلام یک نقشه سازمان اجتماعی است که حداکثر کوشش را برای اجرایی و پیاده کردن این نقشه به کار می برد(مطهری، ۱۳۷۸،ج۱ :۸۷)

اقبال در خصوص اجتماع دینی عنوان می کند :اجتماع دینی عبارت است از مجموعه ای از افراد بشر که به انگیزش خواست واحدی همه آنان در باره یک موضوع به خود تمرکز می دهند و خود های درونی خویش را باز می گذارند تا انگیزه واحدی در آن تاثیر کند (اقبال ،بی تا ب :۱۰۷). مرحوم مطهری در خصوص نقش دین در اجتماع عنوان می کند :دین اسلام اساسا در اجتماع یک نقش مستقیم دارد و یک نقش غیر مستقیم،نقش مستقیم آن است که دین مستقیما روی قانون وحکومت وسیاست ومفهوم حقوق وعدالت نظردارد،ازاین نظریک فلسفه اجتماعی ویک مکتب است ونقش غیرمستقیم دین آن است که افراد را برای زندگی اجتماعی آماده می کند(مطهری ،۱۳۷۸، ج۴ :۱۲۱)

در بحث دین و سیاست ،شهید مطهری و اقبال هر دو اعتقاد دارند که دیانت و سیاست از یکدیگر جدا نیستند و جدایی دین از سیاست را رد می کنند،اما اعتقاد دارند حکومت اسلامی از مسیر خود خارج شده اند با این تفاوت که اقبال اعتقاد دارد پس

از شهادت حضرت علی (ع) حکومت از مسیر خارج شد؛ اما شهید مطهری اعتقاد دارد از روزی که در ماجرای سقیفه حضرت علی (ع) را از حکومت کنار گذاشتند حکومت از مسیر اصلی خارج شد وامویان وعباسیان خود ترویج کننده جدایی دین از سیاست بودند.

دربحث حکومتی اقبال و مطهری هر دو اهمیت زیادی برای مردم سالاری قایل می باشند و تاسیس حکومت اسلامی را برای خدمتگزاری می دانند نه حکمرانی و حکومت کردن، بنابر این هر دو اندیشمند دموکراسی اسلامی یا همان مردم سالاری دینی راقبول دارندکه البته این دمکراسی از نظر آنان با نوع غربی آن تفاوت دارد. از نظر آنان در نظام حکومتی اسلامی مردم مالک حکومت هستند و حاکمان به عنوان نمایندگان مردم امین مردمند و آن را اداره می کنند(مطهری،۱۳۶۱ :۸۸۰)

درباره غرب ستیزی ،از جمله مزایای اقبال این است که فرهنگ غرب را می شناخته و با اندیشه های فلسفی و اجتماعی غرب آشنایی عمیقی داشته ،تا آنجا که در خودغرب به عنوان متفکروفیلسوف به شمارمی آمده. اوباهمه آشنایی وشناسایی فرهنگ غرب آن رافاقدیک ایدئولوژی جامع انسانی می دانسته،برعکس معتقدبوده که مسلمانان تنهامردمی هستندکه ازچنین ایدئولوژی برخورداربوده وبهره دارندازاین رواقبال درعین دعوت به فراگیری علوم وسرمایه غربی، مردم راازهرگونه غرب گرایی وشیفتگی نسبت به ایسم های غربی برحذرمی داشت.

اقبال اعتقادداشت که تفکراسلامی پانصدسال است دچاررکود شده است (اقبال،بی تا ب:۱۰)وبرای احیای آن اجتهاد راتجویزمی کرد. مرحوم مطهری نیز وجودخرافات وبدعت وتحریف درمفاهیم دینی رااز جمله آفات اسلامی می دانست ازاین روپیشنهادمی کردکه فکردینی بایداصلاح شودواصول ومبانی مذهبی به صورت صحیح وواقعی خودبه افرادتعلیم والقاشود(مطهری،۱۳۶۸:۱۴۴)

تفاوت هایی دردیدگاه های وبررسی تطبیقی خاتمیت ازدیدگاه اقبال لاهوری وشهیدمطهری وجوددارد.

اقبال وحی راازسنخ غریزه ونوعی تجربه دینی می داند، ولی شهیدمطهری بیان می نمایدکه وحی ازنوع غریزه نیست، بلکه وحی ازروح عقلانی برتراست.

اقبال لاهوری ومطهری بلوغ ورشدعقلی بشررادرخاتمیت سهیم دانسته اند، امادرعین حال تفاوت هایی میان دونظرآنان وجوددارد،دیدگاه آنان درخصوص استعماربه هم بسیارنزدیک است.

نوع تفکر جمال الدین اسدآبادی ،اقبال لاهوری،دکترشریعتی،جلال آل احمدوشهیدمطهری درمورداستعمارازخصایص واقعی استعمارسرچشمه می گرفت وهیچگاه زاده خیال پردازی ونیازهای روانی وایدئولوژیک آنان نبوده وحقایق واقعی استعماررادرک کرده بودند.

این نویسندگان همه نقش استعماررانشان داده اند. اقبال لاهوری دربیانی زیباوپرمعناوجوه استعماررابیان کرده وتاییدمی کنندکه مسلمانان بایدبه خویشتن وفرهنگ اصیل خود بازگردند. شهیدمطهری درتبیین علل رخدادانقلاب اسلامی چنین می گوید:ازمیان این علل دسته ای صبغه مادی دارندوبرخی ناظربه جریحه دارشدن غرورانسانی هستندوقسمتی که بیشترین سهم را دارند مربوط به جریحه دار شدن عواطف اسلامی اند و باید به این علل دو عامل دیگر یکی سر خوردگی از لیبرالیسم غربی و دیگر نا امیدی از سوسیالیسم شرقی را اضافه کنیم.دکتر شریعتی کتاب بازگشت به خویشتن «الیناسیون» را دراین باره تألیف نمود.

جلال آل احمد واقبال

از دیگر متفکران ایرانی که تحت تاثیر افکار اقبال قرارگرفت و نظراتی را عنوان نموده جلال آل احمد می باشد وی در شورای هدف فرهنگ ایران در سال ۱۳۴۰ سخنرانی نمود که متن آن تحت عنوان غرب زدگی در سال ۱۳۴۱ منتشر گردید . جلال آل احمد در کتاب غرب زدگی پس از تقسیم جامعه جهانی به دو قسمت غربی و شرقی به علل غرب زدگی ما ایرانیان می پردازد و غرب زدگی را از عوارض ماشین

و ورود آن به جامعه می داند و به نقش استعمار در عقب ماندگی ما می پردازد و عوامل توسعه نیافتگی را در سیصد سال اخیر بر عهده استعمار می گذارد.وی اعتقاد دارد درهر بلوا یا کودتا یا شورشی در زنگبار یا سوریه یا اروگوئه، توطئه کمپانی استعماری یا دولت اروپایی نهفته است(آل احمد ، ۱۳۵۶ :۳۵-۲۵)

از جمله مزایای اقبال نیز این است که فرهنگ غرب رامی شناخته وبا اندیشه های فلسفی و اجتماعی غرب آشنایی عمیق داشته تا آنجا که در خود غرب به عنوان متفکر و فیلسوف به شمار می آمده است.او غرب را فاقد یک ایدئولوژی بر خوردار و بهره مند می داند. بااین حال وی در هند منزوی نشده و اروپا را از نزدیک دیدو از آن انتقاد نمود . به هر حال یکی از دل مشغولی های علامه اقبال ، تهاجم فرهنگی منحط غرب به کشور های اسلامی است که حاصل آن فساد اخلاقی و بی اعتقادی جوانان مسلمان به مقدسات مذهبی و خدشه دار شدن هویت و اصالت فرهنگ اسلامیشان بوده است.موانعی که با دست استعمار نو وحمایت سر سپردگان غرب زده شان بر سر راه نسل جوان ایجاد شده است و همدردی که با آینده سازان جوامع اسلامی داردازجمله نگرانی های جلال آل احمد واقبال می باشد.

اقبال در غرب خود را به بلندترین قله تفکر علمی امروز جهان رسانید و متوجه بر جستگی ها و ارزش علم و تکنیک گردید و آن را نشان دادو مزایا و نواقص آن را برشمرد و به خوبی خطرات تهاجم فرهنگی غرب را نشان داد، خصوصا تلاش آنان رادر ترویج ملی گرایی بر ملا ساخت وی عنوان نمود ملت پرستی،خود نوعی توحش است(مطهری ، ۱۳۵۷: ۳۸)

آل احمد در کتاب غرب زدگی بسیاری از مطالبی را که اقبال لاهوری در خصوص استعمار ذکر کرده مورد بحث قرار داده است ، آنچه افرادی مانند اقبال وجلال آل احمد در خصوص استعمار گفته اند از خصایص واقعی استعمار است و زاده خیال پردازی و نیاز های روانی و ایدئولوژیک آنان نسبت و حقایقی بوده که از ویژگی های استعمار سرچشمه گرفته است.

نتیجه

مجموعه افکار و آثار علامه اقبال لاهوری ،متفکر شاعر و عارف پاکستانی مانند گنجینه ای فاخر ،آکنده از گوهر ها و مروارید های حکمت و اخلاق و دستورالعمل زندگی است، برخی افکار وی را مورد بررسی قرار داده و برای درمان درد های جامعه خود از آنها بهره گرفته اند. وی علاوه بر برخورداری از فضایل انسانی منادی گر آزادی و ستم ستیزی بود و چون بسیاری از اشعار و نوشته هایش به فارسی است در بین متفکران و اندیشمندان ایرانی جایگاه خاصی یافت و بسیاری تحت تاثیر افکار وی قرار گرفتند. اندیشمندان تاثیر گذار در انقلاب اسلامی مانند دکتر شریعتی، مرحوم مرتضی مطهری و جلال آل احمد جزو آن گروه از متفکرانی می باشند که در خصوص اقبال اظهار نظر کرده اند. اقبال نیز جزو طلایه داران تقریب ملت های مسلمان و وحدت مسلمانان است که این ایده مورد استقبال متفکران ایرانی نیز قرار گرفته است ،اقبال با شعار هایی چون ملت پرستی به مبارزه بر خاست و اندیشه انتر ناسیونالیسم اسلامی و جهان وطنی را ترویج نمود در این پژوهش تاثیر اندیشه اقبال بر متفکران ایرانی و تاثیر آن بر شکل گیری انقلاب اسلامی ایران مورد بررسی قرار گرفته است.

منابع

۱- آل احمد، جلال (۱۳۵۶) **غرب زدگی**، تهران: انتشارات رواق

۲- اقبال لاهوری،محمد (۱۹۸۹) **یادداشت های پراکنده** ، ترجمه دکتر محمد ریاض،اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

۳------------ (بی تا الف) **باز سازی اندیشه دینی در اسلام** ،تهران: انتشارات، ترجمه محمد بقایی.

۴------------ (بی تا ب) **احیای تفکر دینی در اسلام** ،ترجمه احمد آرام، تهران : کانون نشر پژوهشهای اسلامی

۵- ----------(۱۳۴۳)**کلیات اشعار فارسی**. با مقدمه احمد سروش، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی

۵- الگار، حامد (۱۳۶۲) **نهضت بیدارگری در جهان اسلام** ،ترجمه ی محمدمهدی جعفری،تهران: شرکت انتشار

۶ - جعفریان ،رسول (۱۳۸۱) **جریان ها و جنبش های مذهبی -سیاسی ایران** (۱۳۲۰ -۱۳۵۷) تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

۷- رزمجو ، حسین (۱۹۹۹) **قطره اشکی بر تربت اقبال** ، چاپخانه طیب اقبال ، به کوشش محمد سبیل عمر رئیس ، لاهور: اقبال آکادمی پاکستان

۸- شریعتی ،علی (بی تا)اقبال معمار تجدید بنای تفکر اسلامی

۹- عزیز احمد (۱۳۶۷)**تاریخ تفکر اسلامی در هند** ،نقی لطفی ، محمد جعفر یا حقی ، انتشارات کیهان ،تهران: انتشارات علمی و فرهنگی ، چاپ اول

۱۰- عنایت ، حمید (۱۳۶۲) **اندیشه سیاسی در اسلام معاصر** ، مترجم بها الدین خرمشاهی ، تهران: شرکت سهامی خوارزمی

١١ - مطهری ، مرتضی (١٣٦٨) **آشنایی با علوم اسلامی** ، ج٢ ،تهران: انتشارات صدرا

١٣- مطهری مرتضی (١٣٥٧)**خدمات متقابل ایران و اسلام** ، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.

١۴- مطهری مرتضی (١٣٦١)**پیرامون انقلاب اسلامی**، تهران: انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم

١٥- مطهری، مرتضی (١٣٧٨)**یادداشت های استاد مطهری** ، ج١و۴

١٦- منور، محمد(١٩٨٩)**ایقان اقبال** ، ترجمه شهین مقدم صفیاری ،لاهور: انتشارات اقبال اکادمی پاکستان

دکتر حسن سرباز
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان

محمد اقبال لاهوری و اندیشه ی وحدت جهان اسلام

چکیده

اگرچه قرآن کریم تمام پیروان آیین اسلام را یک امت نامیده و ملاک برتری را علم و تقوا معرفی کرده است و با دعوت کردن مسلمانان به چنگ زدن به حبل المتین اسلام آنان را از هرگونه اختلاف قومی، نژادی ومذهبی برحذر داشته است، ولی باوجود این جوامع اسلامی در طول تاریخ گاهی این اصول را نادیده گرفته و دچار اختلاف شده اند. در چنین شرایطی مصلحان مسلمان تلاش نموده اند با جلوگیری از تعصبات جاهلانه و اختلافات نژادی، قومی و مذهبی مانع ایجاد شکاف در صف مسلمانان شوند.

محمد اقبال لاهوری یکی از اندیشمندان و مصلحان بزرگ جهان اسلام است که در راستای وحدت اسلامی و جلوگیری از اختلاف و درگیری میان مسلمانان تلاش زیادی نموده است.

محمد اقبال با تأسی به قرآن کریم تمام ملل مسلمان را یک امت می داند و مرزهای جغرافیایی و اختلافات قومی، نژادی و مذهبی را به رسمیت نمی شناسد و چنین مرزبندی ها و اختلافاتی را از نقشه های شوم استعمار می داند. وی همچنین وحدت را مایه ی تکامل افراد و قدرت و توانمندی جوامع اسلامی به حساب می آورد.

در این مقاله تلاش شده است که با روش توصیفی- تحلیلی و با استفاده از دیوان فارسی اقبال لاهوری، وحدت اسلامی و ضرورت آن از دیدگاه ایشان مورد بررسی قرار گیرد.

واژه گان کلیدی: اقبال لاهوری، بیداری اسلامی، وحدت اسلامی.

مقدمه

علامه محمد اقبال لاهوری از اندیشمندان و مصلحان بزرگ جهان اسلام است که سالیان متمادی از عمر پربار خود را صرف شناخت اسلام و شناسایی دردها، رنج ها و مشکلات جهان اسلام نمود و با وجود این که سال ها در غرب زندگی کرد و در زمینه ی فرهنگ و تمدن و فلسفه غرب به تحقیق و تفحص پرداخت، هیچ گاه روح شرقی و اندیشه اسلامی و «خویشتن» خویش را فراموش نکرد.

دوران زندگی محمد اقبال مصادف بود با مقطعی از تاریخ اسلام که در آن جوامع اسلامی از یک طرف با اختلافات قومی و مذهبی و از طرف دیگر با استبداد داخلی و استعمار خارجی مواجه بودند. در چنین شرایطی محمد اقبال با استفاده از اندوخته های فکری و فرهنگی و ذوق سرشار ادبی خود بخشی از تلاش های اصلاحگرایانه خود را صرف بیدار ساختن مسلمانان نمود تا با جلوگیری از تعصبات جاهلانه و دشمنی های ویرانگر قومی و مذهبی از ایجاد شکاف در صف مسلمانان جلوگیری نماید.

بدین ترتیب محمد اقبال یکی از منادیان بزرگ وحدت اسلامی در جهان معاصر به حساب می آید که در این زمینه به مصلحان بزرگ اسلامی قبل از خود بویژه سید جمال الدین اسد آبادی نظر داشته و از ایده های آنان برای اتحاد جهان اسلام بهره برده است.

در این مقاله تلاش شده است با روش توصیفی_ تحلیلی و با استفاده از کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری ضرورت وحدت جهان اسلام از نظر ایشان مورد بررسی قرار گیرد.

ضرورت وحدت اسلامی

وحدت اسلامی یکی از ضرورت های اساسی برای جوامع اسلامی است و قرآن کریم از زوایای مختلف بر آن تأکید نموده است. قرآن کریم تمام انسان هارا با وجود همه ی اختلافات نژادی، قومی، زبانی و... از یک اصل و ریشه می داند و همه ی آنان را به عنوان فرزندان آدم مورد خطاب قرار می دهد (نساء: ۱)، و اختلافات نژادی و زبانی را نه تنها مایه اختلاف و تفرقه نمی داند بلکه آن را از آیات و نشانه های خدا معرفی می کند. (روم، ۲۲)

قرآن کریم همچنین با خطاب «إنَّ هذه أمّتکُم أمّـهٔ واحدهٔ و أنا ربّکم فاعبدون» (نساء، ۹۲) تمام انسان ها را یک امت و یک ملت می نامد و وظیفه ی همه ی آنان را بندگی خدای یگانه و ملاک برتری آنان را تنها تقوا و پرهیزکاری می داند تا جلوی هرگونه اختلاف ویرانگر قومی، نژادی و مذهبی گرفته شود.

قرآن کریم همه ی مؤمنان را برادر یکدیگر معرفی می کند (حجرات، ۱۰) و آنان را به چنگ زدن به ریسمان خدا فرا می خواند و از الفت و اخوت اسلامی به عنوان یکی از نعمت های بزرگ الهی یاد می کند و می فرماید: (واعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرّقوا و اذکروا نعمهٔ الله علیکم إذ کنتم أعداء فألّف بین قلوبکم فأصبحتم بنعمته إخواناً» (آل عمران، ۱۰۳) یعنی: و به ریسمان خدا چنگ بزنید و با هم اختلاف نورزید و نعمت خدا را بر خود یاد کنید، آن گاه که دشمنان یکدیگر بودید، پس میان دل های شما الفت و مهربانی انداخت و به لطف نعمت او برادر همدیگر شدید.

قرآن کریم همچنین مؤمنان را از اختلاف و تفرقه و تنازع برحذر می دارد و تفرقه افکنان را از عذابی بزرگ می ترساند و می فرماید: «ولا تکونوا کالذین تفرّقوا و اختلفوا

من بعد ما جاءهم البیّنات و أولئک لهم عذاب عظیم» (آل عمران، ۱۰۵) یعنی: و مانند کسانی نباشید که پس از آن که دلایل آشکار برایشان آمد، پراکنده شدند و با هم اختلاف ورزیدند و آنان برایشان عذاب بزرگی است.

از منظر قرآن نتیجه ی هرگونه اختلاف و نزاع ضعف و زبونی و از بین رفتن قدرت و شوکت و ابهت مسلمانان است. «و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم» (انفال، ۴۶) یعنی: و با هم نزاع نکنید که سست می شوید و قوت و شوکت و مهابت شما از بین می رود.

از دیدگاه قرآن کریم تبعیت از راه و روش پیامبر اکرم (ص) تضمین کننده وحدت و دوری از اختلاف و تفرقه است. «و أنّ هذا صراطی مستقیماً فاتّبعوه و لا تتّبعوا السبل فتفرّق بکم عن سبیله ذلکم و صّاکم به لعلّکم تتّقون» (انعام، ۱۵۳) یعنی: این راه، راه مستقیم من است، پس از آن پیروی کنید و از راه ها (ی باطل) پیروی نکنید که شما را از راه خدا پراکنده می سازد. این ها همان چیزهایی است که خداوند شما را بدان توصیه می کند باشد که پرهیزکار شوید.در صورت بروز تنازع و اختلاف میان مسلمانان، قرآن کریم راه برون رفت از این مشکل را مراجعه به قرآن کریم و سنت نبوی می داند و می فرماید: «فإن تنازعتم فی شیء فردّوه إلی الله و الرسول إن کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر» (نساء، ۵۹) یعنی: پس اگر در چیزی با هم به نزاع برخاستید، آن را به خدا و رسول خدا برگردانید اگر به خدا و روز آخرت ایمان دارید.

اسناد تاریخی نشان می دهند که در مقاطع مختلف تاریخی هرجا مسلمانان این اصول را رعایت کرده و حول محوریت قرآن کریم و سنت نبوی وحدت و انسجام اسلامی خود را حفظ نموده باشند، پیروزی نصیب آنان شده است و به آسانی بر مشکلات خود فایق آمده اند. (رمضانی، ۱۳۸۳: ۶۶)

امروزه هم که جهان اسلام با مشکلات متعددی مواجه است و مسلمانان از استبداد و استعمار و جنگ های داخلی و تعصبات جاهلانه نژادی، قومی و مذهبی رنج می برند،

اگر به قرآن کریم و سنت نبوی برگردند و به ندای دلسوزان و مصلحان و منادیان وحدت جهان اسلام لبّیک بگویند، بر بسیاری از مشکلات خود پیروز می شوند.

وحدت اسلامی از دیدگاه محمد اقبال لاهوری

همانگونه که گفته شد اقبال هم فیلسوف است و هم شاعر و فلسفه و شعر به صورت تفکیک ناپذیری در نهاد وی با یکدیگر ممزوج شده اند. (سعیدی، ۱۳۷۰: ۹۸) اقبال دارای فلسفه خاصی است که خود تعبیر «فلسفه خودی» را بر آن اطلاق کرده است. اقبال در مثنوی «اسرار خودی» به تفصیل به اهمیت «خودی» و اسرار آن پرداخته و آرزو و هدف و تلاش را مهمترین عامل تحکیم و تقویت آن دانسته و در نهایت به این نتیجه رسیده است که این «خود» تکوین یافته به تنهایی و بدون یاری جامعه نمی تواند منشأ تحول و تکامل جامعه گردد، لذا باید «خود» فردی در «خود» امت مستهلک شود و جزء به کل بپیوندد تا در این صورت فرد و جامعه بتوانند در مقابل ستمگران و استعمارگران علم طغیان بردارند و دست به مبارزه بزنند، (مدرسی، ۱۳۷۹: ۲۶۱) لذا اقبال در مثنوی «رموز بی خودی» بر این نکته تأکید می کند که «خودی» پس از تربیت و پرورش باید برای تقویت و تکامل خود با جمع در آمیزد تا وحدت فرد و جامعه تحقق پیدا کند. اقبال بر همین اساس هم وحدت جهان اسلام و امت اسلامی را مطرح می سازد.

اقبال ارتباط فرد با جامعه را مظهر رحمت و مایه ی تکامل جوهر او و مصونیت پیدا کردن در برابر شیاطین انس و جن و نقشه های شوم آنان می داند:

فرد را ربط جماعت رحمت است　　جوهر اورا کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش　　رونق هنگامه ی احرار باش
حرز جان کن گفته ی خیر البشر　　هست شیطان از جماعت دورتر..
فرد می گیرد زملت احترام　　ملت از افراد می یابد نظام

فرد تـا اندر جماعت گم شود قطره ی وسعت طلـب قلزم شود.

(اقبال، ۱۳۸۲: ۷۸)

از نظر اقبال شکوه و عظمت و قدرت و صلابت دین و ملت هم بدون جمعیت و وحدت و همدلی امکان پذیر نمی باشد:

اهل حق را زندگی از قوت است قوت هر ملت از جمعیت است.

(همان:۴۷۹)

قوت دین از مقام وحدت است وحدت ارمشهود گردد ملت است.

(همان:۴۲۸)

اقبال در جای دیگری وحدت را مایه ی حیات و یکی از اسباب بقای هستی و قوام کائنات می داند و می گوید:

برگ وساز کائنات از وحدت است اندرین عالم حیات ازوحدت است.

(همان: ۴۹۱)

اقبال با این نگاه و با تأسی به قرآن کریم مسلمانان را به وحدت و همدلی دعوت می کند و همه ی آنان را با وجود اختلافات قومی، نژادی و زبانی دارای یک اصل و یک ریشه و دارای میراث فکری و فرهنگی مشترکی می داند که باید همانند اعضای یک خانواده در مسرت ها و شادی ها و دردها و رنج های یکدیگر شریک و سهیم شوند. وی در این زمینه مسلمانان را به شبنم یک صبح خندان تشبیه می کند و می گوید:

ما که از قید وطن بیگانه ایم چون نگه نور دو چشمیم و یکیم
ازحجاز و چین و ایرانیم ما شبنم یک صبـح خنـــدانیم ما.

(همان:۳۴)

در جای دیگری مسلمانان را به عسل تشبیه می کند که با وجود این که قطره های شهد آن از گل های مختلف گرفته شده است، همه باهم یک چیز را به نام عسل تشکیل می دهند بدون این که بر همدیگر تفاخر کنند:

نکته ای ای همدم فرزانه بیـــن شهد را در خانه هـای لانه بین
قطـــره ای از لاله ی حمراستی قطره ای از نـرگس شهـلاستی
این نمی گوید که من از عبهرم آن نمـی گـــوید من از نیلوفرم
ملت مـــا شأن ابراهیمـی است شهد مـــا ایمان ابراهیمی است.

(همان:۱۲۴)

از نگاه اقبال مسلمانان یک دل و یک زبان و یک جان شده اند که نگاهشان، اندیـشه و خیالشان و خواسته و آینده شان یکی است:

رشته ی این قوم مثل انجم‌است چـــون نگـــه هم از نگاه ما گم است
تیرخـــوش پیکان یک کیشیم ما یک نمـــا یک بیـــن یک اندیشیم ما
مـدعـــای ما مآل ما یکی است طرز و انداز خیـــال مـــا یکـی است
مازنعمت های او اخوان شدیم یک زبان و یک دل ویک جان شدیم

(همان: ۸۳)

در جای دیگری هم بر این مضمون تأکید می کند و می گوید: اگر چـه مـسلمانان از هزاران چشم برخوردارند ولی نگاهشان یکی است و اگرچه در اماکن مختلف و خیمـه های جداگانه زندگی می کنند ولی دل هایشان یکی است:

چیست مـــلت ای کـــه گـویی لااله بـــا هـــزاران چشم بـــودن یک نگه
اهل‌حق راحجت ودعوی یکی است خیمه های ماجدا،دل هایکی است

(همان: ۴۳۷)

اقبال عقیده ی توحید و رسـالت حـضرت محمـد(ص) را تـضمین کننـده ی اتحـاد مسلمانان و مایه حیات و همنوایی امت اسلامی می داند:

از رسالـــت همنـــــوا گشتیـم مـا هم نفس هــــم مدعـــا گشتیم مـــا
کثـــرتِ هــــم مدعا،وحدت شود پخته چون وحدت شود ملت شود
زنده هرکثرت زبند وحدت است وحدت مسلم زدیـن فطرت است

(همان:۸۸)

در جای دیگری رمز نظام و بقای امت اسلامی را در پیروی از آیین حق می داند و می گوید:

ملت از آیین حق گیرد نظام　　　از نظام محکمی خیزد دوام.

(همان:۱۰۳)

از نظر اقبال اگر امت اسلامی از آیین خدا و شعار مصطفی دست بردارد، هستی، بقا و وحدت خود را از دست می دهد و با خطر فروپاشی مواجه می شود:

ملتی را رفت چون آیین ز دست　　　مثل خاک اجزای او از هم شکست

هستی مسلم از آیین است و بس　　　باطن دین نبی این است و بس

(همان: ۱۰۰)

تا شعار مصطفی از دست رفت　　　قوم را رمز بقا از دست رفت.

(همان: ۱۰۴)

اقبال لاهوری از مسلمانان می خواهد که بر اساس اصول مشترک اسلامی در ابعاد مختلف اعتقادی، فقهی، کلامی و... خود را امت واحد بدانند و در سرنوشت یکدیگر و رعایت مصالح اسلامی و دفاع از اسلام و آرمان هایش و تبیین مفاهیم عالیه ی آن باهم همکاری کنند و در هر سرزمینی که زندگی می کنند، خود را تنها متعلق به سرزمین اسلام بدانند و هیچ مرز و بوم دیگری را به رسمیت نشناسند، چراکه هیچ مرز و بومی به جز اسلام گنجایش و ظرفیت انسان مسلمان را ندارد:

قلب ما از هند و روم و شام نیست　　　مرز و بوم او به جز اسلام نیست..

مسلم استی دل به اقلیمی مبند　　　گم مشو اندر جهان چون و چند

می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم　　　در دل او یاوه گردد شام و روم.

(همان: ۹۵-۹۴)

اقبال نه تنها مرزهای جغرافیایی را به رسمیت نمی شناسد، بلکه حتی به حسب و نسبی هم جز اسلام اعتراف نمی کند و از مسلمانان می خواهد که همچون سلمان

فارسی حسب و نسب خود را نادیده بگیرند و تنها خود را به اسلام منتسب کنند، چون وابستگی به حسب و نسب با اخوت اسلامی سازگاری ندارد:

فـارغ از باب و ام و اعمام باش همچو سلمان زاده ی اسلام باش..
گر نسب را جزو ملت کرده ای رخنــه در کـار اخوت کرده ای.

(همان: ۱۲۴)

محمد اقبال ضمن دعوت مسلمانان به وحدت و همدلی، آنان را از هرگونه اخـتلاف و تفرقه برحذر می دارد و بیشتر مشکلات جهان اسلام را ناشی از گسسته شـدن رشـته ی وحدت میان جوامع اسلامی می داند و می گوید:

رشته ی وحدت چو قوم ازدست داد صـــد گـــره بر روی کار ما فتاد
مــا پریشان در جهان چون اختریم همــدم و بیگـــانه از یکدیگریم.

(همان: ۶۸)

اندیشمندان و مصلحان اسلامی شیوه های مختلفی را بـرای وحـدت مـسلمانان و اتحاد جهان اسلام مطرح نموده اند.آنچه از اندیشه هـای اقبـال در ایـن زمینـه اسـتنباط می شود این است که وی خواهان تشکیل یک اتحادیه اسلامی میان کشورهای مختلـف اسلامی است که در آن تمام کشورهای اسلامی ضمن استقلال داخلـی خـود، در زمینـه های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و نظامی با هم تشریک مـساعی نماینـد و از منابع و توانمندی های یکدیگر استفاده کنند. جاوید اقبـال فرزنـد علامـه اقبـال در ایـن زمینه می گوید:

اقبال عقیده داشت که در سه صـورت کـشورهای اسـلامی مـی تواننـد بـا یکدیگر متحد شوند.

۱- همه ی کشورهای اسلامی تحت یک رهبر باشند که البته در این زمان تـشکیل آن ممکن به نظر نمی رسد.

۲- تشکیل یک فدراسیون از تمامی کشورهای مسلمان، ولی چون در این مورد هم وحدت و هماهنگی در میان کشورها که مورد لزوم است نمی باشد شاید امکان آن محال باشد.

۳- کلیه کشورهای اسلامی که به طور مستقل می باشند در پیمان های دستجمعی فرهنگی، اقتصادی، و نظامی هم پیمان و با یکدیگر اشتراک مساعی داشته باشند.

این شکل بیشتر به حقیقت مقرون است... به قول علامه اقبال در عصر حاضر برای بوجود آوردن وحدت عالم اسلامی این صورت قابل اجرا می باشد. (جاوید اقبال، ۱۳۶۵: ۴۳-۴۲)

البته باید به این نکته هم اشاره کرد که طرفداری اقبال از اخوت اسلامی و اتحاد مسلمانان به خاطر معالجه دردهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مسلمانان بوده و به منظور تشکیل بلوکی در مقابل غیر مسلمانان و برخورد میان ادیان و تمدن ها نبوده است. (نقوی: ۲۹۸)

در جهان امروز هم اگرچه تمام اندیشه ها و آرمان های منادیان وحدت و مصلحانی همچون علامه اقبال لاهوری قابل اجرا نباشد، ولی بدون تردید بازخوانی و ترویج چنین اندیشه هایی می تواند بخشی از مشکلات مسلمانان در جهان پرآشوب معاصر را کاهش دهد و از شدت اختلافات قومی، نژادی و مذهبی موجود در میان جوامع اسلامی بکاهد.

نتیجه

وحدت اسلامی یکی از ضرورت های اساسی برای جوامع اسلامی است که قرآن کریم از زوایای مختلف بر آن تاکید نموده است. قرآن کریم همه ی مؤمنان را برادر یکدیگر معرفی می کند و آنان را به چنگ زدن به حبل المتین اسلام فرا می خواند و از الفت و اخوت اسلامی به عنوان یکی از نعمت های الهی یاد می کند و آنان را از هرگونه اختلاف و نزاع برحذر می دارد.

از منظر قرآن کریم تبعیت از راه و روش پیامبر اکرم (ص) تضمین کننده وحدت و دوری از اختلاف و تفرقه است.

اقبال با تأسی به قرآن کریم مسلمانان را به وحدت و همدلی دعوت می کند و همه ی آنان را دارای یک اصل و ریشه می داند که باید همچون اعضای یک خانواده در شادی ها و رنج های یکدیگر سهیم شوند و به جز اسلام هیچ مرز و بوم دیگری را به رسمیت نشناسند. اقبال عقیده ی توحید و رسالت حضرت محمد (ص) را تضمین کننده اتحاد مسلمانان و مایه حیات و همنوایی امت اسلامی می داند.

منابع

۱- قرآن کریم.

۲- اقبال، جاوید (۱۳۶۴) **اقبال- اتحاد عالم اسلام و جهان سوم**، مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران ، چاپ اول.

۳- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۸۲) **کلیات فارسی علامه اقبال**، تصحیح و مقدمه محمد بقایی، تهران: انتشارات اقبال

۴- رمضانی، عباس (۱۳۸۳) **سید جمال الدین اسد آبادی**، تهران: نشر ترفند.

۵- سعیدی، غلامرضا (۱۳۷۰) **اندیشه های اقبال لاهوری**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۶- شریعتی، علی (بی تا) **ما و اقبال**، تهران: دفتر تدوین و انتشار مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.

۷- مدرسی، فاطمه (۱۳۷۹) **اقبال لاهوری نغمه سرای بیداری**، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، بهار و تابستان.

۸- نقوی، شهریار، **سهم اقبال در آزادی هند و پاکستان**، مجله ارمغان، دوره سی و نهم، شماره۵.

پریچهر سلطانی
دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

اقبال لاهوری وسیاست

چکیده

مبارزه با ستم و بیان اندیشه های مبارزاتی ازدیربازدرمیان شاعران متعددی که تعهد ورسالت اصلاح جامعه ی خویش را برعهده داشته اند، به چشم می خورد. آنها به قصد مفاسد اجتماعی و شیوه های نادرست و زیان بخش حاکمان و زورمداران دوره ی حیات خود، درقالب اشعارپرسوزوگدازومؤثر، ایفای نقش کرده اند.

علامه محمد اقبال لاهوری یکی ازنمونه های باز ظلم ستیزیوعدالت خواهدی درادب فارسی معاصراست.

دراین مقاله، نقش علامه دربیداری مسلمانان وایجاد کشورپاکستان، آموزه های سیاسی قرآن دراشعاروی ، سیدجمال درآئینه ی شعراقبال ونقش کشورهای غربی یا به تعبیر شعراو"افرنگ" درعقب ماندگی جوامع اسلامی بررسی می شود.

کلید واژه ها: اقبال لاهوری، مسلمانان ، غرب ، مبارزه ، پاکستان

مقدمه

اقبال را باید از بنیانگذاران کشور پاکستان دانست که با ورود به حزب مسلم لیک و مشاهده مشکلات مسلمانان که از یک طرف هدف اصلی فعالیت های سرکوبگرانه استعمار انگلیس و از سوی دیگر مورد تهاجم متعصبان هندو و سازشکاران سیاسی

بودند ,در تثبیت هویت اسلامی این بخش از شبه قاره هند و در استقلال آن نقشی اساسی ایفا کرد.او در چهار چوب اقدامات حزب مسلم لیک با قاطعیت وارد میدان مبارزه شد .این حزب به صورت یک جهش انقلابی افکار را برانگیخت و مسلمین را بیدار کرد.اقدامات وی هم استعمار انگلیس را به خطر انداخت و هم توطئه های پنهانی را که به نام مصالح اسلام و به سود استعمار چیده شده بود رسوا ساخت(شریعتی,۱۳۵۶).

اقبال فیلسوفی عارف و شاعری مبارز و روشنفکر بود که متعلق به جهان بشریت است و به زمان و مکان خاصی تعلق ندارد . اقبال لاهوری شعر و اندیشه ی خود را برای آزادی مسلمانان شبه قاره هند و اتحاد ملل اسلامی به کار برد و تا آخرین لحظات در راه پیشبرد این هدف مقدس تلاش کرد .

از نظر اقبال حرکت و تلاش نمایانگر هستی است .در اندیشه ی او سیاه و سفید ، سرخ و زرد، ایرانی و پاکستانی ، ترک و افغان ، شرقی و غربی تفاوتی ندارند . مخاطب او همه انسان ها هستند . افکار بلند و اندیشه های پر تحرک اقبال در گسستن زنجیره های استثمار و استعمار نقش بسزایی داشتند و همواره در پی بیداری و آگاه کردن مسلمانان و تهییج آنها به مبارزه با ظالمان و زورمندان بوده است .

در آثار این معمارپاکستان، روح مبارزه با ظالمان و مستکبران و بویژه غرب ، هم چنین تشویق و ترغیب مسلمانان به اتحاد و یگانگی برای غلبه بر دشمن ,خود آگاهی و خودباوری موج می زند . تلاش برای ترویج اندیشه های این نابغه ی شرق بسیار ارزشمند است .در این مقاله بخشی از دیدگاه ها و باورهای سیاسی اقبال بر اساس اشعار فارسی وی وهمچنین اظهار نظر صاحبان اندیشه در این باره , برر سی می شود.

اقبال و غرب

علامه اقبال بر این باور است که خلوص و صداقت از فرنگ رخت بربسته است . او آیین و روش بی دینی غرب را محکوم کرده، پیشه ی آن را نه ساحری، بلکه کافری دانسته است :

آه از فـــرنـگ و از آیـــن او　　　آه از اندیشـــه ی لا دیـن او
علم حق را ساحری آموختند　　　ساحری نی، کافری آموختند

(اقبال،۱۳۴۳: ۴۴۴)

اقبال بر این باور است که دانش فرنگیان همیشه سودمند نیست ، تیغ بر دوش دارد و در هلاک نوع انسان سخت کوش است :

دانش افرنگیان تیغی به دوش　　　در هلاک نوع انسان سخت کوش

(همان:)

علامه اقبال معتقد است که غرب همیشه شرق را فریب داده و با تردستی هایش مواد اولیه را ازشرق خریده و سپس آنها را ساخته و به نام خود ثبت کرده است. وای بر دریایی که گوهر رادر اعماق خود نبیند و بر اثر کاهلی گوهر خود را از غواصان بخرد :

ای زکـــار عصـر حـاضر بـی خبر　　　چرب دستی های یورپ را نگر
قالـی از ابـــریشم تـــو ســاختند　　　بـــاز او را پیش تـــو انـداختند
چشم تو از ظاهرش افسون خورد　　　رنگ و آب او تو را از جـا برد
وای آن دریا که موجش کـم تپید　　　گوهر خود را از غواصان خرید

(همان : ۲۹۷)

او به دانشمندان فرنگ پیام می دهد که به علم و دانش خود مغرور نشوند زیرا عقل هر چه بیشتر پر بگشاید بدبختی و بیچارگی آن بیشتر است . زیرا در غرب عاطفه و عشق و محبت و صفات عالی انسانی را فراموش کرده اند :

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ　　　عقل تا بال گشوده است گرفتارتر است
برق را این به جگر می زند آن رام کند　　　عشق ازعقل فسون پیشه‌جگردارتر است

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری عجب این است‌که بیمار تو بیمارتر است
(اقبال،۱۳۴۳:؟)

اقبال غربیان را توصیه به آموختن حکمت و فلسفه که راهی برای کسب انسانیت و محبت به یکدیگر است, می کند :

حکمت و فلسفه کاری است که پایانش نیست
سیلی عشق و محبت به دبستانش نیست
چـــاره این است که از عشق گشادی طلبیم
پیش او سجده گذاریم و مـــرادی طلبیم
(همان:)

شاعر آزاده پاکستان به فرنگ پیام می دهد که اگر چه صفت کیمیا سازی تو ریگ را تبدیل به طلا می کند ، اما فقدان عاطفه به تو اجازه نمی دهد که بر دل سوخته ای مرهم گذاری . عقل غربی مانند راهزنی است که نباید فریب او را خورد :

عقل چون پای درین راه خم اندرخم زد شعله در آب دوانید و جهان بر هم زد
کیمیـــا ســـازی او ریگ روان را زرکرد بـــر دل سوخته اکسیر محبت کم زد
وای بـــر سادگی ما که فسونش خوردیم رهـــزنـــی بود کمین کرد و ره آدم زد
هنرش خـــاک بر آورد ز تهذیب فرنگ بـــاز آن خـــاک به چشم پسر مریم زد
شـــرری شستـــن و شعله درودن تا کی عقده بـــر دل زدن و باز گشودن تا کی
(اقبال،۱۳۴۳: ۴۷۸)

اقبال دوری از ستمگران غرب را همواره توصیه می کند و صداقت و خلوص را در شرق می بیند و از اقوام کهن شرق می خواهد که همت کنند و پرچم صدق و صفا را در جهان افراشته نگهدارند . او همچنین از انسان های متقی خداجوی می خواهد که متحد باشند :

ای اسیر رنگ ، پاک از رنگ شـــو مـــومـــن خـــود ، کـافر افرنگ شو
رشته سود وزیان در دست توست آبـــروی خـــاوران در دست توست

ایـــن کهـن اقوام را شیرازه بنـــد رایـــت صـــدق و صفا را کن بلند
اهل حق را زندگی از قوت است قوت هر مـــلـــت از جمعیت است
رای بی قوت همه مکر و فسـون قوت بی رای جهـل است و جنون
(دیوان ، ۴۷۹)

اقبال فرنگ را حاکم جباری می داند که تنها به فکر سوداگری است و همیشه در اندیشه آسیب رساندن به شرق است :

دانـــی از افـــرنگ و از کـــار فرنگ تـــا کجـــا در قیـــد زنـــار فرنگ
زخـــم ازاو نشتـــر ازاو سـوزن ازو مـــا و جـــوی خـــون و امیـد رفو
خود بدانی پادشـــاهی قاهری است قاهری در عصر مـــا سوداگری است
تخته ی دکـان شریک تخت و تاج از تجارت نفع و از شـــاهـی خراج
آن جهانبانی که هم سود اگر است بـــر زبـانش خیر و اندر دل شر است
(همان: ۲۶۷)

علامه اقبال با تعبیراتی زیبا مردم را به قیام ترغیب می کند و پیروزی مردم مستضعف جهان بر زورمندان غاصب را پیش بینی می کند :

بسی گذشت کـه آدم درین سرای کهن مثـــال دانـــه تـــه سنگ آسیا بوده است
فریب‌زاری‌وافسون قیصری‌خورده‌است اسیر حلقـــه ی دام کلسیـــا بـــوده است
غلام گـرسنـــه دیدی که بر درید آخر قمیص‌خواجه‌که‌رنگین زخون‌مابوده است
شر ارآتش جمهورکهنه سامان سوخت ردای پیـــر کلیســـا قبای سلطان سوخت
(اقبال، ۱۳۴۳: ؟)

شاعر ملی پاکستان رفتار فریبنده و ویرانگرانه فرنگ را به مردم یادآور می شود و آنها را به انقلاب علیه آنها فرنگ وفرنگیان فرا می خواند: (مصطفوی،۱۹۸۹ :۶۵)

فریاد ز افرنگ و دلاویزی افـــرنگ فریـــاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم همه ویرانه ز چنگیزی افرنگ معمـــار حرم باز به تعمییر جهان خیز
از خواب گران ، خواب گران ، خواب گران خیز

ازخواب گران خیز (اقبال، ۱۳۴۳: ۱۴۰)

شرق باید در برابر غرب بایستد و به دنبال تنقید غرب باشد نه تقلید :

شــرق را از خـود برد تقلید غرب　　بـایـــد ایـــن اقـــدام را تنقیـد کرد
(همان: ۳۶۹)

غربیان را شیوه های ساحری است　　تکیه جز بر خویش کردن کافری است
(همان: ۳۷۰)

اندیشه های مبارزاتی در اشعار اقبال لاهوری

علامه اقبال در اشعار و مثنوی های انتقادی خود همواره با ظلم و تجاوزهای ملل غاصب و زورگو در ستیز بوده و باورهای اجتماعی و دینی خود را در قالب آثار ارزشمند خود بیان داشته و آنان را محکوم دانسته است :

آدمیت زار نـالیــد از فــرنـگ　　زنـــدگـــی هنگامه بر چید از فرنگ
گــرگــی انـــدر پوستین بره یی　　هـــر زمـــان انـــدر کمیـــن بره یی
شرع یورپ بی نزاع و قیـل و قال　　بـــره را کـــردست بـر گرگان حلال
(همان: ۴۷۸)

این شاعر آزاده ,ثروت کاخ نشینان را از رنج و محنت کوخ نشینان و اشک کودکان دانسته است :

زمرد بنده ی‌کرباس پوش ومحنت کش　　نصیب خواجه ی ناکرده کاررخت حریر
ز خون فشانی من ، لعـــل خاتم والی　　ز اشک کـودک مـن ، گوهر ستام امیر
(همان: ۲۶۹)

اقبال اتحاد ملت ها و پیوند آنها را برای مبارزه علیه دشمنان ضروری می داند و با اعتقاد به این امر است که خطاب به غرب می گوید :

ز مـــن ده اهـــل مغـــرب را پیامی　　کـــه جمهـــور است تیغ بی نیامی
چه شمشیری که جان ها می ستاند　　تمیز مسلـــم و کـــافـر نـدانـد

نمانـــد در غـــلاف خود ، زمانی　　　بـــــرد جـــان خـــود و جان جهانی

(همان: ۱۷۳)

بنابراین اتحاد در مبارزه و ستیز با دشمنان ,رمز پیروزی است و قوت و قدرت با اجتماع است :

فرد می گیرد ز ملت احتـرام　　　مـــلت از افـــراد می یابد نظام

فرد تا اندر جماعت گم شود　　　قطره ی وسعت طلب قلزم شود

(همان: ۵۸)

اقبال حیات جاودان را در مبارزه می داند :

میـــا را بـــزم بر ساحل که آن جا　　　نـــوای زنـــدگانی نرم خیز است

به دریا غلت و با موجش در آویز　　　حیات جـــاودان انـــدر ستیز است

(همان:۲۰۰)

و در نهایت از مسلمانان می خواهد که مرگ در راه آزادی و دین را انتخاب کنند :

بگـــذر از مـــرگـــی کـــه سازد بالحد　　　زان که این مرگ است مرگ دام ودد

مـــرد مـــومـــن خواهد از یزدان پاک　　　آن دگـــر مـــرگی که بر گیرد ز خاک

آن دگـــر مـــرگ انتهـــای راه شـــوق　　　آخـــــریـــن تکبیـــر در بنگاه عشق

جنگ شـــاهان جهان غارتگری است　　　جنگ مـــومـــن سنت پیغمبری است

(همان: ۳۷۴)

اقبال و مسلمانان

علامه اقبال لاهوری با دعوت از آزادگان جهان به کسب استقلال و آزادی از آنها می خواهد که پیام مصطفی (ص) را بشنوند و از کافران دوری کنند و عزت خود را باز یابند :

تـــا کجـــا طوف چراغ محفلی　　　ز آتش خود سوز اگر داری دلی

در جهان مثل حباب ای هوشمند　　　راه خـــلوت خـــانه بر اغیار بند

از پیام مصطفی آگاه شو   فارغ از ارباب دون الله شو

(همان: ۱۰۸)

برکش آن نغمه که سرمایه آب وگل توست   ای زخودرفته تهی شو ز نوای دگران

(همان: ۲۴۴)

شاعر آزاده خطاب به مسلمانان می گوید تقدیر و سرنوشت را خود تعیین کنید و فریاد تکبیر سر دهید :

بـــرون از سینــــه کش تکبیــر خود را   بــه خــاک خویش زن اکسیر خود را

خودی را گیر و محکم گیر و خوش زی   مـــده در دست کس تقــدیر خود را

(کلیات ،۴۵۴)

زیرا خداوند عزت و سربلندی را به ملتی عطا می کند که خود حاکم سرنوشت خویش باشند :

خدا آن ملتی را سروری داد   که تقدیرش به دست خویش بنوشت

به آن ملت سرو کاری ندارد   کـــه دهقــانش برای دیگران کشت

(کلیات ، ۴۵۵)

مسلمانان باید علیه زورگویان و ظالمان قیام کنند و از توطئه های آنها بر حذر باشند و این تنها راه نجات آنان است :

ای مسلمانان فغان از فتنه های علم وفن   اهرمن اندر جهان ارزان و یزدان دیریاب

انقلاب ، انقلاب ، ای انقلاب

شوخی باطل نگر اندر کمین حق نشست   شیر از کوری شبیخونی زند بر آفتاب

انقلاب ، انقلاب ، ای انقلاب

(همان: ۱۴۵)

مسلمانان باید با بانگ اذان برخیزند و به پیروی از انقلابیون ستمکاران قیام کنند زیرا ظلم ستمکاران باعث تضعیف شرق شده است :

ای غنچه خوابیده چونرگس نگران خیز   کاشانه ی ما رفت به تاراج عنان خیز

از ناله ی مرغ چمن از بانگ اذان خیز از گرمی هنگامه ی آتش نفسان خیز
از خواب گران ، خواب گران ، خواب گران خیز

(همان: ۱۴۰)

مسلمانان ، باید جهاد کنند، زیرا اگر جهاد نباشد نماز و روزه هم بیجان هستند و اگر سینه ها از قرآن تهی شد دگر امید بهبودی نیست :

تـا جهـاد و حج نماند از واجبـات رفت جان از پیکـر صوم و صلوات
روح چون رفت از صلوت واز صیام فـرد نـاهمـوار و ملت بی نظام
سینـه هـا از گـرمـی قرآن تهی از چنیـن مـردان چـه امید بهی

(همان: ۳۸۲)

و بالاخره مسلمانان باید متحد شوند و در ستیز با دشمن نسب و حسب و رومی و عرب بودن برای آنها مطرح نباشد ، بلکه آنچه مهم است ((مسلمان بودن)) است که پیوند آنها فقط از طریق محبوب حجازی است که عشق عامل اتحاد آنهاست و ایرانی و عرب بودن مطرح نمی باشد :

نیست از روم و عـرب پیـوندما نیست پـابنـد نسبت بند مـا
دل بـه محبوب حجازی بسته ایم زین جهت با یکدیگر پیوسته ایـم
مستی او تـا بـه خـون ما دوید کهنـه را آتش زد و نـو آفـرید
عشق او سرمایه ی جمعیت است همچوخون اندرعروق ملت است
عشق ورزی از نسب باید گذشت هم ز ایران و عرب بـاید گذشت
آن که نام تو مسلمان کرده است از دویی سـوی یکی آورده است

(همان: ۱۱۰)

علامه اقبال لاهوری با واژگانی زیبا مسلمانان را به خودشناسی و واقف شدن به ارزش خود فرا می خواند و از آنها می خواهد با شناخت اسرار دین اسلام و عظمت خود در برابر دشمنان قرار گیرند :

ای ز خـود پوشیده خود را بازیاب در مسلمانی حرام است این حجاب

رمز دین مصطفی دانی که چیست ؟ فاش دیدن خویش راشاهنشهی است
چیست دین؟ دریافتن اسرارخویش زنـــدگی مرگ است بی دیدار خویش
آن مسلمـــانی کـــه بیند خویش را از جهـــانـــی بـــرگـــزینـدخویش را
از ضمیر کـــائنـــات آگـــاه اوست تیـــغ لا مـــوجـــود الا الله اوســـت
تـــا دلش سری ز اسرار خداست حیـــف اگـــر از خویشتن نا آشناست

(همان: ۴۱۸)

علل توجه اقبال به اتحاد مسلمانان در سه مسأله خلاصه می شود :اول مشاهده ی انحطاط ممالک اسلامی در ابعاد مختلف فکری ، سیاسی و اجتماعی و دوم هجوم غرب بر بلاد اسلامی وسوم زمینه های فکری و اجتماعی اقبال ,تجزیه و افتراق بلاد اسلامیوعدم اتحاد و اتفاق مسلمانا ن (ستوده :۱۳۶۵ : ۱۵۹)

اقبال در پی آن است که از اقوام ایرانی, عرب ,ترک و افغانی ((ملت گیتی نورد)) بسازد .نطق او در یکی از جلسات سالانه ی حزب مسلم لیگ حاکی از نگرش منفی او به ناسیونالیسم و رویکرد دینی وی است ,گرچه این نطق ,نسخه ی تجویزی حل مشکل مسلمانان شبه قاره هند راارائه می دهد.

((در هندوستان ، بنا به اختلافات مذهبی و تشتت آرا و عقاید موجود، نباید انتظار داشت که هندو و مسلمانان بتوانند به اتفاق و اتحاد برسند وتحت رژیم واحدی قرار گیرند و تنها علاج این نا بسامانی این است که به جامعه ی مسلمین این شبه قاره خود مختاری داده شود و مسلمانان در ایالاتی از شمال غربی و یا غرب این سرزمین حکومت مستقل و جداگانه ای داشته باشند (اقبال لاهوری،؟ : ۴۳) .

وصول به ((ملت محمدی)) جامعه ی آرمانی اقبال, همان تزی بود که حدود نیم قرن قبل سید جمال الدین اسد آبادی آن را مطرح کرد و به قول مرتضی مدرس ، ((روح سید جمال الدین در چهره اقبال لاهوری تجلی نموده بود)) .اقبال در جاوید نامه ، با الهام از سید جمال الدین ، ندای رجعت به اسلام و وحدت مسلمانان را سر می دهد .

اقبال معمار پاکستان

۱۴ ماه اوت ۱۹۴۷ کشور جدیدی به نام پاکستان به وجود آمد. این کشور بیش از صد میلیون نفر جمعیت دارد و بزرگترین کشور اسلامی و پنجمین کشور بزرگ جهان است .اقبال اولین کسی است که تاسیس چنین کشوری را پیش بینی کرد و طرح آن را ریخت و نقش بسیار بزرگی را در ایجاد آن ایفا کرد ، اما قبل از تأسیس آن چشم از جهان فرو بست .

کمترشاعر و فیلسوفی نظیر اقبال توانسته است به مقدرات ملتش سر و سامان داده و راه کسب استقلال و آزادی را برای جمعیتی بالغ بر هشتاد میلیون نفر هموار کند.

نتیجه

به تحقیق که دغدغه ی اصلی اقبال ، وحدت جهان اسلام است . او شعر و فلسفه را ابزاری در خدمت ابراز نظریات سیاسی خویش می داند . رساله ی « رموز بی خودی» او نشانگر آن است که اقبال در راستای رسیدن به آرای سیاسی –اجتماعی خود به آن پرداخته است .

اتحاد بر پایه ی ملت یا نژاد ، زبان و یا ملاک های غربی و تنها ملاک برای او اصل توحید و اعتقاد به خداست . به نظر اومهمترین و در حقیقت تنها ملاک و معیاری که مسلمانان می توانند برای وحدت بر آن تکیه کنند، اصل توحید و اعتقاد به خدای واحد است.

اقبال را می توان به درستی معمارکشورپاکستان نامید .او برای این آرمان بسیار کوشید و مبارزه کرد .

ایمان اقبال به رسالت محمدی و عشق و علاقه او به شخصیت پیامبر اعظم (ص) باعث شد فلسفه ی غرب و تمدن اروپایی را انکار کند و با به کار گیری استعداد های خود آن چنان جنبشی در افکار پدید آورد که طنین آن از مرز شبه قاره هند عبور کرده و به تمام اکناف جهان اسلام برسد.

منابع

۱- اقبال، جاوید (۱۳۶۲)**زندگی نامه اقبال لاهوری**.تهران.انتشارات فردوسی.

۲- اقبال، محمد (۱۳۴۳)**کلیات اشعار فارسی بامقدمه احمد سروش**، تهران.کتابخانه سنایی

۳- ----------(؟) **احیای فکر دینی در اسلام**، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات حسینیه ارشاد

۴- ستوده.غلامرضا.(۱۳۶۵)در شناخت اقبال، تهران: دانشگاه تهران

۵- شریعتی، علی(؟) **نامه ای به دفاع از علامه اقبال و مسلم لیک**، تهران : انتشارات حسینیه ارشاد.

۶- مصطفوی سبزواری، رضا،(۱۹۸۹) **مدینه فاضله و انسان آرمانی اقبال**، مجله اقبالیات.ج۴,شماره یک، اقبال آکادمی ,۱۹۸۹,لاهور ,ص۶۵.

۷- مجدالدین، اکبر(۱۳۸۳)**مسائل عمده کشورهای شرقی در اشعار فارسی اقبال لاهوری** ، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۴۵-۴۶ .بهار و تابستان

دکتر شهلا سلیم نوری
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کراچی

فکرِ جاودانی اقبال در پرتو جاوید نامه

چکیده

اقبال در جاوید نامه مانند کتاب های دیگر خود به همه ی مسلمانان تلاش و مبارزه و بازگشت به خودی را می آموزد.

در این مثنوی اقبال به صورت تمثیلی به راهنمایی مولوی پیر رومی و انسان کامل به سیاحت عالم بالا می پردازد و ضمن اسن سفر ناتوانی عقل بشری را در کشف حقایق در می یابد. مولوی آن مرد کامل بعد از طی طریق وزدودن زنگار قلب او را به سعادن رهنمون می گردد. به اعتقاد اقبال همچنان که خورشید از شرق طلوع می کند هر چیز نو نیز از مشرق آغاز می گردد و همچنان که خورشید در مغرب غروب می کند، غرب نیز جایگاه انحطاط است. پس مسلمانان باید با توجه به خودی خود عامل انحطاط را بشناسند و با چنگ زدن به ریسمان محکم الهی ووحدت و پرهیز از بندگی و تقلید فرنگ راه پیشرفت را بیابند. راهی که با عقل تنها هرگز طی نمی شودو باید با عشق همراه باشد.

واژگان کلیدی: اقبال، مولوی، جاوید نامه، وحدت اسلامی.

مقدمه

این شخصِ آرزومند، کسی دیگر جز اقبال نیست- اقبال، خدا دوست، اسلام دوست، مسلمان دوست، شرق دوست و شاعرِ شرق زمین نیز بود. او مشرق زمین را منبع و سر چشمه ی تمام علوم و احساسات انسانی می دانست- در نظر او خداوندِ بزرگ و برتر به شرق زمین این افتخار را عطا فرموده است که برای بعثت پیغامبران خود این خطه زمین را برگزیده است، شاید برای این که می خواست برای مسلمانان این امر را سرمشق قرار بدهد که هر چیز نو از سرزمین شرق آغاز گردیده است، همان طوری که شرق محل طلوع آفتاب و ظهور اسلام و تمام ادیان الهی دیگر و اولین سرچشمه ی علوم دنیای معاصر قرار گرفت همچنان مغرب زمین نه تنها محل غروب آفتاب بلکه عامل مهم انحطاط اخلاقی و دینی و برای پرورشِ افکارِ ضد اسلامی نیز شناخته شده است-

اقبال در جاوید نامه می گوید:

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن — عالم این شمشیر را سنگِ فَسَن
شرق حق را دید و عالم را ندید — غرب در عالم خزید از حق رمید
چشم برحق باز کردن بندگی است — خویش را بی پرده دیدن زندگی است
بنده چون از زندگی گیرد برات — هم خدا آن بنده را گوید صلات
هر که از تقدیر خویش آگاه نیست — خاکِ او باسوزِ جان همراه نیست

(همان: ۳۲۰)

اقبال آرمان ها و آرزوهای خود را در کتاب های خود بیان کرده است- در نگاه اول این نکته به نظر می رسد که او پیغام های مختلفی ارایه کرده است، ولی چون دقت می کنیم، معلوم می شود که اقبال پیغامِ واحدی را در جاهای مختلف با تعبیرات مختلف بیان کرده است؛ مثلاً در کتاب "اسرار و رموز" انسان را آگاه می سازد که "خودی" خود را مستحکم کند و به کمالِ انسانی برسد، زیرا همین هدفِ آفرینش

انسان می باشد- در "پیامِ مشرق" حکمای غرب را مورد انتقاد قرار داده و مسلمانان را از حیله های آنان آگاه ساخته است- در مثنوی "پس چه باید کرد ای اقوام مشرق" به مسلمانان عشق و طریق مسلمانی می آموزد و در "ارمغان حجاز" به درگاه خدا و پیامبر اکرم مناجات کرده است-"(چشتی، ۱۹۵۶: ۱۵-۱۴)

تمام مطالب مذکور، در حقیقت مربوط به یکدیگر است- و می توان گفت تا وقتی که ما از مطالبِ بالا آگاهی نداشته باشیم در زندگی با حوادث گوناگون مواجه خواهیم شد- به همین سبب اقبال با شناساندن چهره ی اصلی باطل و حیله های آن می خواهد انسان را به طور عام و مسلمانان را به گونه خاص وادار کند که خودیِ خود را استحکام بخشند و عشق بیاموزند و باید به افکار و فرهنگ غرب مایل نشوند-

"جاوید نامه" یکی از آن نوع کتاب ها است که در آن اقبال تمام مطالب و افکار خود را جمع آوری کرده است- این کتاب مشتمل بریک نظم طولانی است که به صورت تمثیل نوشته شده و در اثنای نظم نیز عنوان های مختلفی مطرح شده است-

همه می دانند که اقبال یک فیلسوف بلند مرتبه ای بود که برای بیان افکار و نظرات خود قالب شعر را انتخاب کرد- مانند آثار دیگر خود، اقبال در این کتاب نیز افکار فیلسوفانه و حکیمانه ی خویش را آن چنان آمیخته با شیرینی و سلاست و پختگی در قالب شعر بیان کرده که هم ازلذت و تاثیر شعر برخوردار است و هم در بیان و ابلاغ مطالب و مفاهیم بلند فلسفی هیچ کمبودی به نظر نمی رسد- اقبال این امر را در نظر داشته که بیان مطالب طولانی معمولاًباعثِ خستگی خواننده می شود، بنابراین او مانند نبّاض ماهر هر جای که خستگی خواننده را احساسِ می کند همانجا غزلی و یا قطعه ای زیبا می آورد و خستگی خواننده را رفع می کند-

هدف اقبال از نوشتن این کتاب این بود که او می خواست که تمام مسلمانان بدانند که چطور می توانند بر زمان و مکان غلبه یابند و در دنیا احکام الهی (شریعت) را اجرا کنند، زیرا مقصود اصلی از خلقت انسانی همین امر است.

در کتاب "جاویدنامه" اقبال برای بیان همین مطالب روش جالب و تازه ای را اختیار کرده است- از دیدگا ه او امید یکی از اساسی ترین پدیده حیات انسانی می باشد- اقبال انسان را امید وار می سازد و به وسیله ی آن می خواهد که انسان را برای استدراک و تدبر و تفکر مجبور بسازد چون با این که او به عنوان اشرف مخلوقات آفریده شد، ولی هنوزهم نتوانسته است که کاینات را مسخر کند و حکمرانی زمین و زمان را به دست بیاورد- حکمرانی زمین و زمان مهمترین نکته ای است که در این کتاب مطرح شده است-

کتاب با مناجات آغاز می شود سپس تمهید آسمانی، نغمه ی ملایکه، تمهید زمین (در ضمن همین موضوع، مولانا رومی اسرار معراج را شرح می دهد و غزل معروف خود: "بگشای لب که قندِ فراوانم آرزوست" را می خواند)-

و بعد اقبال با زُروان که روح زمان و مکان است، ملاقات می کند و زروان به اقبال می گوید که تمام مخلوقات کاینات، انسان، فرشتگان، حیات، ممات، عالم، تقدیر و هر چیزی که در هر دو عالم موجود است، در طلسم او اسیر می باشد و تنها کسی که "لِی مَعَ الله" را در قلبِ خود جا داده از طلسم او آزاد می باشد- بعد از این زروان اقبال را برای سیاحت عالم بالا می برد- (اقبال، ۱۳۸۶: ۳۱۲-۳۱۱)

بعد از بیان این مطالب ابتدایی و اساسی، اقبال افلاکِ مختلف را مانند، فلک قمر، فلک عطارد، فلک زهره، فلک مریخ و فلک مشتری ذکر می کند- اقبال طبقات فلک را برای بیان کردن مقام و مرتبه ارواح مختلف آورده است-

بعد از این اقبال برای سیاحت "آنسوی فلک "می رود- در اینجا اقبال تذکر داده که نجات از قید زمان و مکان در چه صورتی امکان پذیر می شود و همین مطلب نکته ی اساسی کتاب است-

در آخرکتاب، اقبال با بیان پیام اصلی خود به عنوان "خطاب به جاوید" یا "سخنی بانژاد نو" به نوجوانان ملت اسلامیه توصیه می کند که به روح خود رقص بیاموزند

تا با به رقص در آوردن روح بتوانند کاینات را مسخر سازند- پایان این کتاب بر این اشعار است:

می شناسی حرص فقر حاضر است / من غلام آنکه برخود قاهر است
ای مرا تسکین جانِ ناشکیب / تو اگر از رقص جان گیری نصیب
سرِ دین مصطفی گویم ترا / هم به قبر اندر دعا گویم ترا

(همان: ۴۱۶)

نه فقط در اشعار بالا، بلکه در جاهای مختلف کتاب اقبال اصطلاح "رقصِ جان" را آورده است- از این اصطلاح مقصود اقبال نشوونما و بالندگیِ روح انسانی می باشد- اقبال می خواهد که انسان به جای این که بدن و عقل خود را نشو و نما دهد، روح خود با اعمال نیک که غذای او می باشد، پرورش کند-

اقبال در این کتاب سه اصطلاح اساسی را بیان می کند یعنی "عشق"، نجات از "زمان و مکان" و "رقص جان" که می تواند پرده را از روی اسرار کائنات بردارد- به عقیده ی اقبال خدا انسان را آفریده تا در بندگیِ او در آید و مقام معبودیتِ او را بشناسد- برای رسیدن به این مقام، انسان می تواند یکی از این دو راه عقل یا راهِ عشق را اختیار کند، و به مقامِ معبودیت او برسد-

اقبال با نگاه عمیق و فکر رسای خود پی برده بود که تعلیمات غرب و عصر جدید انسان را در محدوده عقل مقید ساخته و او را وادار کرده که به جای این که حجاب حقیقت اشیا را با آتش عشق بسوزاند، بلکه هر چیز را بر عیار عقل بسنجد، تا انسان همیشه گرفتار سود و زیان بماند و به جایی نرسد- عقل کوتاه بین او را تعلیم می دهد که حصول علم و یا تلاش های او برای اشیا و آسایش دنیاوی می باشد- چنانچه تمام دانش و نیروهای انسانی برای به دست آوردن اشیا و جاه و مرتبه دنیاوی بوده است و خواهد بود- در نتیجه به ظرف روح و احتیاج های روح هیچکس توجه خاصی ندارد- و این چیز باعثِ کاهشِ ذوقِ و علاقه در نشو و نموی روح می شود و آرزوهای شناختِ حق و مقام معبودیت و قربِ الهی تحقق نمی پذیرد-

ترک و ایران و عرب مست فرنگ — هر کسی را کرد گلو شست فرنگ
شرق از سلطانی مغرب خراب — اضطراب از دین و ملت برده تاب

(اقبال، ۱۳۸۶: ۳۳۳)

اقبال می دانست که به دلیل اینکه خداوند متعال عقل را در دایره ای مقید ساخته و بیش از فکر سود و زیان، چیزی در اختیار آن نیست- برای همین در کتاب مذکور، اقبال عقل را نارسا گفته و آن را به تماشاخانه یُ افکار و بتکده، تعبیر کرده است-

عقل دادی هم جنونی ده مرا — ره به جذب اندرونی ده مرا
علم در اندیشه می گیرد مقام — عشق را کاشانه قلب لاینام
علم تا از عشق برخوردار نیست — جز تماشا خانه ی افکار نیست

(همان: ۳۰۲)

بدین سبب اقبال می گوید که عقل نمی تواند انسان را تا به منزل برساند- زیرا عقل دلایل خود را هم باور نمی کند و همیشه در بحث چون و چرا گرفتار می ماند- و بالفرض اگر امروز برای خود دلیلی به دست بیاورد، فردا شاید خودش آن را انکار کند- یعنی عقل انسانی در حقیقت تماشاخانه ی افکار و تخیلات سطحی می باشد، علتش این است که عقل همیشه براطلاعات تکیه می کند و این اطلاعات به وسیله ی حواس پنجگانه حاصل می گردد- و محال نیست که گاهی حواس انسانی اشتباه کند- اقبال می گوید که عقل انسانی باید تابع عشق باشد و اگر عقل رهنمایی عشق را قبول کند در آن صورت می تواند به منزل پی ببرد- در کتاب "رموز بیخودی" اقبال می گوید:

در جهانِ کیف و کم گردید عقل — پی به منزل بُرد از توحید عقل
ورنه این بیچاره را منزل کجاست — کشتی ادراک را ساحل کجاست

(همان: ۹۱)

و در "جاویدنامه" می گوید:

عقل هم خود را برین عالم زند | تا طلسم آب و گل را بشکند

...

تا خرد پیچیده تر بر رنگ و بوست | می رود آهسته اندر راه دوست
کارش از تدریج می یابد نظام | من ندانم کی شود کارش تمام
می نداند عشق سال و ماه را | دیر و زود و نزد و دور راه را
عقل در کوهی شکافی می کند | یا به گردِ او طوافی می کند
کوه پیش عشق چون کاهی بود | دل سریع السیر چون ماهی بُود

...

زور عشق از باد و خاک و آب نیست | قوتش از سختیِ اعصاب نیست
عشق با نان جوین خیبر گشاد | عشق در اندامِ مه چاکی نهاد
کله نمرود بی ضربی شکست | لشکر فرعون بی حربی شکست

...

عشق سلطان است و برهانِ مبین | هر دو عالم عشق را زیر نگین
لازمان و دوش و فردایی از او | لا مکان و زیر و بالایی از او
چون خودی را از خدا طالب شود | جمله عالم مرکب، او راکب شود

(همان: ۳۱۰)

پس معلوم شد که عقل محدود است و برای راهنمایی عقل و برای شناخت مقام (عبودیت) احدیت عشق ناگزیر است- پس سوالی در ذهنِ انسان بر می انگیزد که آیا در قلب هر کسی این عشق مورد نظر اقبال نمو می یابد؟ یا چه کار باید کرد که چنین عشق در قلب انسان رشد کند؟ اقبال هم با این سوال مواجه شده بود، بدین جهت می گوید که: قلب یا وجود انسان ، مانند زمینِ شور است و تا وقتی که انسان برای زرخیزی آن سعی نکند، تخم ایمان آنچنان که باید و شاید، نخواهد رُست- به وسیله نشو و نما و بالندگی روح باید در جهت زرخیزی قلب تلاش کرد.

اقبال در "جاویدنامه" می گوید:

عصر حاضر را خرد زنجیر پاست | جانِ بی تابی که من دارم کجاست؟

عمرها برخویش می پیچد وجود — تا یکی بی تاب جان آید فرود
گر نرنجی این زمین شوره زار — نیست تخم آرزو را سازگار
از درونِ این گل بی حاصلی — بس غنیمت دان اگر روید دلی
تو مهی اندر شبستانم گذر — یک زمان بی نوریِ جانم نگر

(همان: ۳۰۲)

در اشعار بالا اقبال از خدای تعالیٰ می خواهد که این زمین شور را زرخیزسازد تا انسان بتواند تخم آرزو را در آن بکارد، زیرا آرزو وسیله ای است که انسان را برای قرب الهی بر می انگیزاند- در این صورت تنها یک قلب هم اگر به وجود بیاید که لبریز از عشق الهی باشد، می تواند تمام مسلمانان را نجات بدهد و به سمت درست زندگانی راهنمایی کند- بعد از این دعا اقبال یک قدم بالاتر نهاده وجود خود را با شبستان همانند کرده و خدا را به سانِ ماهِ منیر قرار داده از او می خواهد که تاریکی درونی او را دور سازد-

پس معلوم شد برای تکامل روحِ انسانی، تعلیمات عصر جدید نه فقط کافی نیست بلکه از حق دور می سازد و انسان را به گمراهی می کشاند- اقبال برای به دست آوردن چنین عشقی که راهنمای عقل باشد و زمینِ قلب را زرخیز سازد، در "جاویدنامه" با اشاره به آیت قرآنی تنها یک راه را به ما نشان می دهد و می گوید:

زیر گردون خویش را یابم غریب — ز آن سویِ گردون بگو "اِنّی قریب"

(همان: ۳۰۹)

که از این آیه اقتباس شده است

وَاِذَا سَاَلَکَ عِبَادِی عَنِّی فَاِنِّی قَرِیبٌ ط أُجِیبُ دَعوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ فَلیَستَجِیبُوا لِی وَلیُؤمِنُوا بِی لَعَلَّهُم یَرشُدُون- (بقره: ۱۸۶)

یعنی خدا با خطاب به پیغمبراکرم می فرماید که: چون بندگان من از تو راجع به من بپرسند (که من کجا هستم) بگویید که من به آنان خیلی نزدیک هستم-

اقبال به ما تلقین می کند که ما عشق را در قرب خدا بجوییم و این تنها راهی است که ما را به عشق مورد نظر اقبال نایل می گرداند-

اقبال به ما می فهماند که برای درک چنین عشقی، باید در این آیه ی کریمه فکر کنیم، زیرا خدا به انسان می گوید که او به انسان ها خیلی نزدیک است- فقط به این امر نیاز دارد که ما او را معبود بر حق قبول کنیم و از او خواستار رحمت باشیم و سر بندگی خود را در برای او فرود بیاوریم- چون ما در بندگی او در آییم و به قرب الهی برسیم- و راضی به رضای او باشیم، در این صورت دعاهای او مستجاب خواهند شد- پس ثابت می شود که برای بندگی و قرب به خدا، اخلاص نیت و عشق ناب (خالص) اوّلین لازمه است- بنده ی که بعد از طی مراحل سلک تا به آن مقام رسیده باشد به مقام کمال (مردکامل) فایز می شود- و مرد کامل آن کس می باشد که از قید زمان و مکان آزاد باشد؛ یعنی از تمام جهات یا کلماتی که جهت را تعیین می کنند مانند، شمال و جنوب، شرق و غرب، زمین و فلک، دوش و فردا، تحت وفوق، مهروماه از همه اینها که برای تعیین مکان به کار می بریم، آزاد باشد- تا روح او آنسوی فلک را هم بتواند با نگاه بصیرت ببیند- برای همین اقبال بعد از ذکر آیه ی مذکوره ذکر جهات را آورده است:

مثال مهر و مه گردد غروب	این جهات و این شمال و این جنوب
از طلسم دوش و فردا بگذرم	از مه و مهر و ثریا بگذرم

(همان: ۳۰۳)

جای دیگر می گوید:

جان نگنجد در جهات ای هوشمند	مرد حُر بیگانه از هر قید و بند

(همان: ۳۳۳)

در جاویدنامه اقبال خواهش خداوندی را به این صورت ذکر می کند:

بوده ای اندر جهان چهار سو	هر که گنجد اندرو میرد در او
زندگی خواهی خودی را پیش کن	چار سو را غرق اندر خویش کن

باز بینی من کیم؟ تو کیستی؟ در جهان چون مُردی و چون زیستی

(همان: ۴۰۸)

شاعر ما در کتاب "جاویدنامه" مولانای رومی را مرد کامل قرار داده با راهنمایی او منازل سلوک را طی می کند- در اصطلاح اقبال، مرد کامل به مقام نیابت حق فایز و از اسرار کاینات آگاه می باشد- درمیان راه افلاک، اقبال از ملایی رومی مفهوم "محمود" و "نامحمود" و "موجود" و "ناموجود" را می پرسد- رومی در پاسخ او این اشعار را می خواند:

انجمن روز اَلست آراستند بر وجود خود شهادت خواستند
زنده ای یا مرده ای یا جان به لب از سه شاهد کن شهادت را طلب
شاهد اول شعور خویشتن خویش را دیدن به نور خویشتن
شاهد ثانی شعور دیگری خویش را دیدن به نور دیگری
شاهد ثالث شعور ذات حق خویش را دیدن به نور ذات حق
پیش این نور ار بمانی استوار حیّ و قائم چون خدا خود را شمار
...
در حضورش کس نماند استوار ور بماند هست او کامل عیار
...
این چنین موجود "محمود" است و بس ورنه نار زندگی دود است و بس

(همان: ۳۰۸)

مولای رومی در این اشعار توضیح می دهد که هر آن کس که بخواهد به مرتبه مرد کامل برسد، باید بعد از پیدایش عشق در ذات خود سه چیز را به دست بیاورد: یکی این که خود را بشناسد؛ یعنی در نور شعور خویش اصلاح باطن را انجام بدهد و صاحب قلب و فکر پاکیزه بشود- بعد از این کار وجود و اخلاق و کردار خود را از نظر دیگران ببیند که آیا حق دیگران را به آنها واگذار کرده؟ آیا قلب و باطن او برای دیگران می سوزد؟ و یا او برای کسی باعث رنج بوده؟ چون بنا بر ارشاد پیغمبر اکرم: "مسلمان آن است که دیگران از دست و زبان او محفوظ بمانند-" شاهدِ سوم شعور

ذات حق است و باید بنده ببیند که او فریضه ی خداوندی را به جای آورده و دستورات او را اطاعت کرده یا نه- چون به قول مولانای رومی هر کس که در راه بندگی گام های استوار برمی دارد او در صف افراد کامل به شمار می رود و همین اصل زندگی است-

و همین "موجود" را "محمود" می گویند که از قید زمان و مکان آزاد شده، تمام کاینات را در اختیار خود در می آورد-

اقبال در آخر "جاویدنامه" به" نوجوانان مسلمانان اسلام می گوید که:

ترسم این عصری که تو زادی در آن | در بدن غرق است و کم داند ز جان
چون بدن از قحطِ جان ارزان شود | مردِ حق در خویشتن پنهان شود

...

گرنیابی صحبت مردِ خبیر | از اَب و جد آن چه من دارم بگیر
پیر رومی را رفیق راه ساز | تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
زانکه رومی مغز را داند ز پوست | پای او محکم فتد در کوی دوست

...

رقص تن از حرف او آموختند | چشم را از رقصِ جان بر دوختند
رقصِ تن در گردش آرد خاک را | رقصِ جان برهم زند افلاک را
علم و حکم از رقصِ جان آید به دست | هم زمین هم آسمان آید به دست

(همان: ۴۱۶)

مردِ کامل بعد از زدودن زنگار قلب و پشت سر گذاشتن راه سلوک از قرب الهی سرفراز می شود- و از اتباع شریعت و پیروی سنت روح او به رقص در می آید- اصطلاح "رقص جان" و یا "رقص روح" در معنای خود وسعت زیادی دارد- در نظر اقبال هر آنکس که روح خود را در راه خدا فنا کرده باشد او قادر بر آن است که فلک را هم برهم زند- رقص روح انسان را می پزد و با اولیا هم مرتبه می سازد-

زیرا هر کس که به روح خود رقصِ بیاموزد، در قلب او غیر حق نمی تواند جای پیدا کند یا نشوونما یابد- همان طوری که روح هر کس که نتوانست آن رقص را یاد

بگیرد ایمانش ضعیف و خود او غمگین و حریص و ناجوانمرد می ماند و نمی تواند کائنات را مسخر سازد بلکه خود را در نسبت های مختلف مانند اقوام، ملک و کشور و وطن مقید می سازد-

اقبال برای همین می گوید:

آن کف خاکی که نامیدی وطن
این که گویی مصر و ایران و یمن

با وطن اهل وطن را نسبتی است
زانکه از خاکش طلوع ملتی است

اندر این نسبت اگر داری نظر
نکته ای بینی ز مو باریک تر

گرچه از مشرق بر آید آفتاب
با تجلی های شوخ و بی حجاب

در تب و تاب است از سوزِ درون
تا ز قید شرق و غرب آید برون

بر دمد از مشرق خود جلوه مست
تا همه آفاق را آرد به دست

(همان: ۳۳۴)

نتیجه

پس می توان گفت که اقبال در "جاویدنامه" چکیده ی افکار و نظرات خود را در لباس زیبای شعر بیان کرده و از مسلمانان خواسته است که به جای اینکه مانند کوران راه را طی کنند، باید راه را درست بشناسند تاهیچ گونه امکان گمراهی باقی نماند- و قولی که برای نشر و اعتلای کلمه حق به خدا داده بودند، ایفا گردد-

منابع

۱- احمدی، احمد (بی تا) **دانای راز** (فارسی). مشهد: چاپخانه زوار.

۲- اقبال، محمد (۱۳۸۶) **کلیات اقبال**، به تصحیح دکتر علی شریعتی و دکتر جاوید اقبال. تهران: انتشارات الهام ایران .

۳- چشتی، یوسف سلیم (۱۹۵۶) **شرح جاوید نامه**(اردو). لاهور: آرت پریس پاکستان.

۴- خلیفه، عبدالحکیم (۱۹۹۲) **فکر اقبال**،(اردو). لاهور: بزم اقبال پاکستان.

۵- ستوده، غلام رضا (۱۳۶۵) **در شناخت اقبال**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۶- سعیدی، سید غلام رضا (۱۳۳۸) **اقبال شناسی** (فارسی)، تهران: چاپخانه تابش.

۷- عشرت، وحید(۱۹۹۰) **زمان و مکان**، (اردو) ، لاهور: چاپ سنگ میل.

۸- مقدم صفیاری، شهین دخت (۱۹۸۹) **نگاهی به اقبال**(فارسی). لاهور: اقبال اکادمی پاکستان.

دکتر اکبر شامیان ساروکلائی
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

فابل در اشعار فارسی اقبال لاهوری

چکیده

این مقاله به بررسی فابل (Fable) یا حکایت حیوانات در اشعار فارسی محمد اقبال لاهوری اختصاص دارد. نگارنده پس از استخراج همه ی آن حکایات، به تحلیل مضامین آنها و چند و چون کاربردشان در شعر اقبال پرداخته است. بر اساس یافته های این پژوهش، در اشعار فارسی اقبال تقریباً ۲۵ حکایت از زبان جانوران، پرندگان، عناصر طبیعت و مفاهیمی که گفتار و کردار انسانی یافته اند، بازگو شده است. هر یک از این حکایات آموزه ی اخلاقی و اجتماعی یا بینش عرفانی و فلسفی شاعر را منعکس می کند که به یقین، برخاسته از آبشخور عقل و نتیجه ی خردورزی اوست.

مضامین اصلی تمثیل ها، «معرفت خویشتن، استواری عقیده و تلاش برای رسیدن به کمال انسانی» است. پاره ای از برداشت های فکری اقبال در نقل این نوع تمثیلات ریشه در سنت های فرهنگی دارد، اما برخی کاملاً ابداعی و بی سابقه و ثمره ی جهان بینی خاص اوست.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، شعر فارسی، فابل، تحلیل مضامین.

مقدمه

حکایت حیوانات یا به تعبیر بهتر، افسانه ی تمثیلی (Fable) در ادبیات جهان از دیرباز تاکنون تحولات شگرفی یافته، چنانکه به لحاظ شکل به نظم یا نثر درآمده و به لحاظ محتوا افکار اخلاقی، اجتماعی و انتقادی همراه با طنز و تمسخر را بازگو کرده است. همچنین، این تمثیلات گاه ابزاری برای بیان فکر فلسفی و جهان بینی گوینده بوده است، گرچه منتقدان ادبی چنین کارکردی را بر این نوع تمثیل ها مترتب ندانسته اند. در فرهنگ های اصطلاحات ادبی و دانشنامه ها، فابل تعاریف و ویژگی های گوناگونی دارد که خلاصه ی آن، چنین است: ۱–قصه ای است از زبان جانورانی که شخصیت انسانی یافته اند، اما گاه در آن، مظاهر طبیعت و مفاهیم انتزاعی نیز همچون آدمیان نقش می آفرینند. ۲– داستانی خیالی است که جزییات آن نسبت به تمثیلات اخلاقی(Parable) بیشتر است. ۳– هدف از نقل آن تذهیب اخلاق، تعلیم حکمت عملی و سیاست مُدُن است. ۴– نقاوه و خلاصه ی داستان به منزله ی نکته ای پندآموز معمولاً در پایان آن ذکر می شود که به تدریج، تبدیل به ضرب المثل می گردد. ۵–این نوع داستان ریشه در اسطوره ها، افسانه ها و باورهای عامیانه دارد (شامیان، ۱۳۸۶: ۳۲۶–۳۲۹).

آنچه نگارنده را بر آن داشت تا به این تحقیق دست یازد، شناخت نقش و جایگاه فابل در بازتاب افکار و آرای اقبال، شاعر پارسی گو و طوطی شکرشکن هند بود. اقبال در عصر تشتّت آرا و زوال فکر در جوامع اسلامی، محور عقل و خرد قرار گرفت و دانش فلسفی و بینش عرفانی نوینش را برای احیای تفکر دینی، در اشعارش نمایان کرد. گفته اند «تمثیل حاوی تجربه ای عقلانی» و «عصر رواج آن در تاریخ ادبیات، عصر غلبه ی عقلانیت و آگاهی عقلی» است (فتوحی، ۱۳۸۶: ۲۷۴)[۱]. بدیهی است رویکرد اقبال به تمثیل گویی نیز متأثر از همین جریان خردگرایی بوده است. جالب

است که بیشترین تعداد افسانه های تمثیلی(فابل) اقبال در مجموعه ای از اشعارش با نام «*افکار*» آمده که این خود بیانگر ماهیت درونی این بخش از اشعار اوست.

مسلک گوسفندان (اقبال، ۱۳۷۰: اسرار خودی، ۱۰۲-۱۰۴) داستان گوسفند زیرکی است که چون تاب مبارزه با شیران را ندارد و از خونریزی آنان به ستوه آمده است، مدعی پیغمبری می شود و با دینی دروغین شیران را فریفته از شکار و خوردن گوشت جانوران منع می کند و علف خواری (مسلک گوسفندی) را در میان آنان رواج می دهد. اقبال به جای عنوان شعر این مطلب را آورده است: «حکایت در این معنی که مسأله ی *نفی خودی* از مخترعات اقوام مغلوبه ی بنی نوع انسان است که به این طریق مخفی، اخلاق اقوام غالبه را ضعیف می سازند».

گرچه بنیان این حکایت برگرفته از آیین گیاه خواری رایج میان هندوها و طرح داستانی اش نیز محتملاً مشابه حکایت «صیاد، ماده شیر و شغال زاهد» در کلیله و دمنه (نصرالله منشی، ۱۳۷۳: ۳۳۴-۳۳۹) است، اما اقبال بدان طرح و معنایی تازه بخشیده و جهان بینی مشهور و فلسفی اش یعنی اثبات خودی و نفی بیخودی را در قالب آن حکایت بازگفته است. اصالت شیران به درنده خویی است، اما گوسفند باران دیده(!) با اندرزهای واهی «گوهر» و ماهیت وجودی آنان را تغییر می دهد تا آنکه شیران گوسفندشکار، «دین گوسفندی» اختیار می کنند و سرانجام «گوهر شیری» خَزف می شود. شاعر در بیت آخر همین حکایت، نکته ی مهمی را گوشزد می کند. به نظر وی، آنان که به بهانه ی تهذیب نفس جهان را هیچ بر هیچ دانسته و از آن دست کشیده اند، حقیقتاً به خواب غفلت فرو رفته و دچار انحطاط شده اند:

شیر بیدار از فسون میش خفت　　　انحطاط خویش را تهذیب گفت!

(اقبال،۱۳۷۰: ۱۰۴)

اقبال «از میان شعرا و نویسندگان قدیم بالخصوص با صوفیانی که به ترک دنیا گفته و نفس خود را کشته بودند، مخالفت دارد (مینوی، ۱۳۲۷: ۱۷). او «هم تصوف شرقی و هم فلسفه ی عقلانی قدیم که از فکر افلاطون [به قول نیکلسون: نوافلاطونی] آب

خورده است، هردو را مایه ی عقب ماندن از کاروان تمدّن تشخیص می دهد و می گوید که دنیا را نباید دون خواند بلکه باید آن را وسیله ی توسعه ی ذات و بالا بردن مقام نفس دانست (همان: ۱۸). از همین روی، در پی حکایت گوسفند زیرک، دیدگاه افلاطون را به بوته ی نقد کشیده و حتی در بیتی او را «پیشوای مسلک گوسفندی» خطاب کرده است (اقبال،۱۳۷۰: اسرار خودی:۱۰۵). اقبال مانند نیچه با افلاطون دمساز نیست. انتقاد وی از افلاطون به جهت نظریه ی مُثُل است که واقعیت جهان محسوس را انکار می کند و اصالت افراد و اشخاص را نادیده می گیرد (اعوانی، ۱۳۸۵: ۱۹۱). مطلبی که اقبال در فحوای نامه به پرفسور نیکلسون آورده به اجمال می تواند موضوع «خودی» و انتقاد از افلاطون را از دید وی توضیح دهد: «انتقاد من از افلاطون به جانب آن مذاهب فلسفی متوجه است که ممات را مقصد و مطلوب غایی انسان شناسانده اند نه حیات را، و از حال بزرگترین حایل زندگی که هیولی و مادّه باشد غافل شده اند و به جای آنکه ما را به مستهلک کردن آن دستور دهند، تعلیم می دهند که از آن بگریزیم» (مینوی، ۱۳۲۷: ۴۲-۴۳).

الماس و شبنم یا حکایت طایری که از تشنگی بی تاب بود (اقبال،۱۳۷۰: ۱۱۹-۱۲۰) داستانی است در معنی تربیت نفس آدمی و پایداری آن از طریق «سخت کوشی». پرنده ای الماس درخشانی را در گلزار می بیند و از فرط تشنگی قطره ی شبنمی می انگارد، اما چون الماس را به منقار بر می گیرد کام دل نایافته از زبان آن گوهر مؤاخذه می شود که: «آب من منقار مرغان بشکند». از الماس که رو بر می تابد، در سوی دیگر گلزار، شبنمی را بر سر شاخ گلی می بیند و کامش را با آن «از زندگی بهره نابرده» تر می کند. اقبال در بیتی مفهوم داستان را «استحکام خودی» برای رهایی از دشمنان جان شکر می داند و می گوید: «اگر می خواهی از دشمنان جان ببری و هلاک نشوی، باید مانند همان گوهری باشی که منقار پرندگان (دشمنان) را در می شکند».

گفته اند کلمه ی خودی در زبان اردو به معنای کبر و غرور است، اما اقبال آن را به عنوان اصطلاحی فلسفی و به مفهوم این احساس و عقیده به کار برده است که نفس

خودی انسان دارای وجود مستقلی است که در اثر عمل پایدار می گردد (حسین، ۱۳۷۷: ۹۹).

الماس و زغال (اقبال،۱۳۷۰: ۱۲۱) حکایت دیگری است در معنی «استحکام خودی» و «سخت کوشی برای اثبات نفس» که اقبال آن را به منظور تفصیل و تأیید حکایت پیشین آورده است. زغالی در معدن با الماس گفت وجود ما از یک اصل مشترک است، اما نمی دانم چرا من به آتش رنج گرفتارم و سرانجامم خاکستر است و تو بر تاج پادشاهان و تیغ پهلوانان جای داری. الماس پاسخ داد: خاک تیره از تحمل مرارت ها به نگین درخشان بدل می شود و «پختگی» می یابد همچون سنگ حجرالأسود که از مقام خاکی برتر آمده و بوسه گاه زایران بیت الله شده است؛ اما نفس تربیت نایافته و ضعیف تو (زغال) سبب خواری است و همین اندام نرم باعث سوختن است: «سوختی از نرمی اندام خویش». شاعر نکته ی تعلیمی خود را در بیتی این چنین بازگو می کند:

می شود از وی دو عالم مستنیر ‌ ‌ ‌ ‌ هر که باشد سخت کوش و سخت گیر

(اقبال،۱۳۷۰: ۱۲۱)

از دید اقبال «تلاش مستمر» یعنی فلسفه ی برخورد انسان با ارزش های مادی حیات. فشارهای محیط خارج، استعدادهای درونی انسان را برانگیخته به مبارزه فرا می خواند، همین فراخوانی به مبارزه سبب آشکار شدن توانایی های نهفته ی انسان و مستحکم شدن آنها می گردد (عظیم، ۱۳۷۷: ۸۴). یکی از محققان در نقد تفکرات فلسفی اقبال و پیوندش با آرای فلاسفه ی آلمان گفته است: «*نظریه ای انسان برتر*(Superman) *نیچه در اسرار خودی اقبال با آمدن الگوهایی مانند «الماس و انگشت»* یا «الماس و شبنم» به چشم می آید. هم نیچه و هم اقبال با این سخن همراهند که رنج ها و دردها ارزش هایی مثبت و سازنده اند» (ساکت، ۱۳۸۲: ۶۹). اما شکی نیست آنچه اقبال در بحث از اثبات نفس و درک خودی مطرح کرده، از اندیشه ی نیچه فراتر می رود تا آنجا که آدمی می تواند وجودش را چنان متحقق سازد و گسترش دهد که بر زمان و مکان غلبه کند و قادر شود تا باب گفت و گوی ثمربخشی با «الحیّ و

والقیّوم» بگشاید (ر.ک: شیمل، ۱۳۷۵: ۶۲). این همان نظریه ی است که در عرفان ناب اسلامی از آن با نام *انسان کامل* یاد می کنند. اقبال این مضمون را در جایی دیگر آورده و گفته است:

خاک گشتن مذهب پروانگی است خاک را أب شوکه این مردانگی‌است

از گل خود آدمی تعمیر کن آدمی را عالمی تعمیر کن

(اقبال،۱۳۷۰:اسرار خودی، ۱۱۶)

مکالمه ی گنگ و هماله (همان: اسرار خودی، ۱۲۳-۱۲۴) حکایتی است که در آن رود گنگ بر کوه هیمالیا خرده می گیرد و سکون و بی حرکتی او را مایه ی فساد می بیند و معتقد است رفعت ظاهری کوه سودی به حالش ندارد؛ زندگی خرام پیهم (پیوسته) است همچنان که موج از حرکت مستمر، هستی می یابد. کوه در پاسخ به این طعنه، یادآور می شود که حرکت رود «انفعالی» و محتوم است و تا زمانی که مسیر او مختوم به دریاست، در واقع اسیر دریاست و به «خودافزایی» و تغییر بالنده نرسیده، شایان فناست.

اقبال در این مناظره (Debate) که اتفاقاً عناصر داستانی اش برگرفته از محیط زندگی اوست، به مرتبه ای دیگر از مراتب «خودی» توجه دارد. او از زبان کوه، رود را از یک سو به ستیزه با دریا و اثبات خود به منزله ی «جزء» در برابر دریا به منزله ی «کل» فرا می خواند و از سوی دیگر، در می خواهد تا رود با بالندگی و خودافزایی خویشتن را به مقام ابر دریابار برساند، ابری که دریا آرزوی دیدارش را در دل دارد و «خود را چون گدایان به پایش می اندازد». شاه بیت این حکایت که به سبب فکر متعالی و نیز هنجارگریزی زبانی از ابیات مشهور اقبال به شمار می رود، چنین است:

زندگی بر جای خود بالیدن است از خیابان خودی گل چیدن است

(همان: ۱۲۳)

محاوره ی تیر و شمشیر (همان رموز خودی: ۱۴۸) گفتگوی یکسویه ی تیر با شمشیر در هنگامه ی نبرد است. تیر می گوید آنگاه که از ترکش (تیردان) رها می شوم

و به سوی سینه ای نشانه می روم، تنها بر دل کافران و بیمزدگان فرود می آیم اما اگر مؤمنی برابرم باشد نور و حرارت درون او مرا می سوزاند. از نظر اقبال سلاح، «آتش قهر خداوند» محسوب می شود و به امر او بر دل و جان ناپاکان فرود می آید اما آنکه جانش به نور وحدانیت حق روشن شده و به اراده ی یگانه ی او ایمان آورده، در میدان جهاد از مرگ نمی هراسد، زیرا مؤمن «شرک را در خوف مضمر دیده است».

افکار انجم (همان: ۲۷۱-۲۷۲) را اقبال در معنی ردّ «حرکت انفعالی» و «دور بی هدف» آورده است. شاعر شبی می شنود که ستاره ای با ستاره ای دیگر درباره ی ماهیت لایتغیّر ستارگان و اسارت در کمند روزگار سخن می گوید و از سفر دیرینه اما بی هدف و مقصدشان می نالد. ستاره به حال انسان و به هبوط و عروج او غبطه می خورد و «بی قراری جان» او را ملاک سعادت و نیکی می داند. این نکته در شعر *سرود انجم* نیز بازگو شده است. موضوع اصلی شاعر در این دو حکایت، «تلاش مستمر» اما «سازنده» و همراه با «آگاهی» است یعنی تلاشی فزاینده و فرارونده، نه ثابت و ساکن. به عقیده ی او این تلاش با «عشق» پیوند خورده است. نکته ی دیگر، آن است که اقبال هم در اینجا و هم در دیگر اشعارش (همان: جاویدنامه، ۳۱۹) مقام آدمیان را برتر از عالمِ خلق می داند و این مسأله البته برخاسته از تفکر دینی-عرفانی او و ریشه در تأثیرپذیری اش از معانی قرآنی و آرای عرفان اسلامی دارد.

ابر و برق (همان: ۲۷۲) مناظره ای است بسیارکوتاه -در سه بیت- میان ابر و برق که شاعر بدان طریق، دو تصویر متفاوت از زندگی به دست می دهد. ابر زندگی را گریستن می بیند، اما از دید برق زندگی درخشیدن و خندیدن است. گرچه دیدگاه اقبال به زندگی در این حکایت کوتاه مشخص نشده، اما به نظر می رسد که او جانب برق را می گیرد. اقبال در جای جای اشعارش به استقبال رنج می رود و معتقد است که باید با شادی به سراغ زندگی رفت، زیرا رنج زندگی، لذت بخش است. در مقدمه ی مثنویِ اسرار خودی، پیر حق(مولانا جلال الدین محمد بلخی) در خواب بر شاعر پدیدار می شود و او را که از «غم دوران» نالان است، می رهاند و بدو توصیه می کند که: «خنده را

سرمایه ی صدساله ساز» (همان: ۹۰). اقبال در بخشی از نوشته هایش گفته است: «موهوم و خیالی بودن کاینات، بی ثباتی زندگی، بی حقیقت بودن ذات انسانی و بی ثمر بودن سعی و تلاش، افکاری هستند که چون با نغمه های شیرین شعر همدست می شوند، مثل لالایی ملت خسته و درمانده را به خواب راحتی فرو می برند... همین قضیه بود که بر مسلمانان گذشت و در آنها بی هدفی، بی اصولی و بی عملی را به وجود آورد» (حسین، ۱۳۷۷: ۹۹). از این روی، محتمل است که اقبال در حکایت ابر و برق خواسته تا تصویری امیدوارکننده و روح بخش از زندگی به دست دهد.

علم و عشق (اقبال، ۱۳۷۰: ۲۷۲-۲۷۳) یا همان عقل و عشق و تقابل آن دو با یکدیگر، از موضوعات مهم و مکرر ادب فارسی است تا آنجا که آثاری با همین عنوان [رساله در عقل و عشق] از سوی نویسندگانی مانند نجم دایه و سعدی به وجود آمده است. به نظر می رسد که اقبال در نقل این موضوع از سنت ادب فارسی سود جسته، گرچه دیدگاه او درباره ی تقابل یا پیوندِ عقل و عشق تازگی دارد. در این شعر، اقبال از مناظره ی علم (عقل) و عشق نمایشی ترتیب می دهد. علم می گوید که با بینشی این جهانی توانسته بر اسرار آسمان و زمین (هفت و چار) آگاهی یابد و کاری هم با آن سوی گردون(!) ندارد. عشق پاسخ می دهد علم زمانی نور هدایت بود که با من (عشق) همراه شد: «چو با من یار بودی نور بودی»؛ پس همچنان که هردو از روز نخست آفرینش به «خلوت خانه ی لاهوت» زاده شده و پیوند یافته اند، اینک نیز باید چنین باشند. در نهایت آنکه، علم اگر «درد» داشته باشد خاکدان را گلستان می کند.

دیدگاه اقبال درباره ی عشق بسیار گسترده و از حوصله ی این نوشتار بیرون است نکته ی مهمی که در اینجا باید بدان اشاره شود آن است که اگرچه در عرفان اسلامی عقل را در راه شناخت ناتوان و ناچیز شمرده و حتی به مخالفت با آن برخاسته اند، اما «اقبال مخالف علم و عقل نبود. او نمی خواست آنها را بی لگام بگذارد، بلکه می خواست آنها را تابع ایمان و عشق نگهدارد. در نظر او، علت عمده ی ویرانگری دور حاضر و تمدن جدید این است که انسان از محدودیت علم و عقل آگاهی ندارد و برده

ی آنها شده است. اقبال می گوید تنها «سوز» دل می تواند علم مسلمان را کامل کند و فقط عشق می تواند کمی و کاستی ها و خرابی های عقل را درمان کند (صدیقی، ۱۳۷۷: ۱۳۳). او در جایی می گوید:

علم مسلم کامل از سوز دل است — معنی اسلام ترک آفل است...

عشق، افلاطون[5] علت های عقل — به شود از نشترش سودای عقل

(اقبال:۱۳۷۰اسرار خودی، ۱۲۸)

شریعتی به هنگام بحث از «سرّ خودی» اقبال، تعبیر زیبایی دارد درباره ی عقل که آن را عنصر آگاهی «فلسفی-علمی» می داند و عشق که آن را عنصر آگاهی «عرفانی-دینی» می شمرد. وی می گوید: فلسفه در نهایت آگاهی به تنهایی می رسد اما آگاهی عرفانی جدایی را مطرح می کند. تنهایی «بی کسی» است و جدایی «بی اویی». و طبیعی است که در آنجا آدمی به «یأس» می رسد و در اینجا به «عشق» (شریعتی، ۱۳۷۴: ۱۷۵-۱۷۶).

از دید اقبال اگر عقل از منشأ الهی خود جدا شود خصلت شیطانی پیدا می کند بسان شیطانی که در گل آدمی جرقه ی الهی را نشناخت، تنها ماده را دید و روح از نظر تک بینَش پنهان ماند. همین عقل شیطانی است که اقبال همواره جهان غرب را در تأکید بیش از حد بر آن سرزنش می کند. با این حال، عقل صرفاً دارای کیفیتی منفی نیست و برای حفظ نظم جهان ضروری است (شیمل، ۱۳۷۱: ۶۹). خلاصه آنکه باید دانست افکار اقبال بر مدار یک مضمون اصلی می گردد و آن همانا نیروبخشی و تقویت فرد است در گستره ی جامعه ی اسلامی و به طور کلی جامعه ی بشری، اما این تقویت در نزد او با تقرّب مدام به خداوند متحقق می شود (ناقد، ۱۳۸۳: ۲۴۹). به نظر نگارنده، ضرورت «پیوند عقل و عشق» در نزد اقبال از همین جاست و به همین سبب است که او معتقد است این دو، در وجود آدمی به منزله ی دو بال یک پرنده اند و او را به کمال می رسانند.

پندِ باز (اقبال،۱۳۷۰: ۲۷۵-۲۷۶) تمثیلی است در بیان آزادی، مناعت طبع و بلندپروازی که پیشینه ی خلق آن را می توان در فرهنگ و ادب فارسی و در آثاری

چون مناظره ی «زاغ سیاه و باز سپید» عنصری بلخی (عنصری، ۱۳۴۲: ۱۱۳-۱۳۰). قطعه ی «عقاب» حکیم ناصر خسرو قبادیانی(ناصر خسرو، ۱۳۳۵: ۴۴۹) و حکایت «دو باز» منقول در مثنوی *شاپور و شهناز* زین الدین جنتی، از شعرای دوره ی صفویه (جوادی، ۱۳۵۴: ۱۸) بازجست. اما، مخاطب شعر امروز فارسی با خواندن حکایت پندِ باز بلافاصله و ناخودآگاه مثنوی «عقاب» پرویز ناتل خانلری را هم به یاد می آورد. شایان یادآوری است که همزمان با سرایش و انتشار «عقاب» خانلری(۱۳۲۱.ش). اقبال حکایت «پند باز» و دو حکایت دیگر با نام عقاب دوربین (اقبال،۱۳۷۰: افکار ۲۷۹) و شاهین و ماهی (همان: ۲۸۲) را سرود. مثنوی «عقاب» و شعر «پند باز» از نظر موضوع بسیار به هم شبیه اند، با این تفاوت که خانلری برخلاف اقبال به دام پند و اندرز نمی افتد و با عدم تصریح در معنی، سبب می شود تا خواننده در درک معنی یا معانی مرتبط شرکت جوید و از این کوشش ذهنی لذّتی حاصل کند. شاید همین عدم تصریح و گستردگی در معنای شعر، یکی از دلایل ماندگاری و تأثیرگذاری عمیق این شعر خانلری در ذهن مخاطبان باشد (شامیان، ۱۳۸۵: ۲۲۱-۲۲۳).

مضمون حکایت اقبال تبلیغ و ترجیح «آزادی» و «خودساختگی» است که در قالب پند شاهین به فرزند تمثّل یافته است. اگر به عنوان شعر بنگریم، در می یابیم که اساس حکایت بر پند و اندرز نهاده شده است، شیوه ای که در ادبیات تعلیمی فارسی سابقه ای دیرینه دارد. شاهین فرزندش را نصیحت می کند تا اولاً در نهایت جسارت و قدرت، استقلال رای داشته باشد و هیچ گاه از صید خود تبعیت نکند، زیرا در آن صورت «نخچیرِ نخچیر خویش» می شود. این همان مسأله ای است که اقبال آن را در حکایت «مسلک گوسفندان» نیز به نوعی بازگفته و خوانندگان شعرش را از آن برحذر داشته است. پند دوم شاهین آن است که فرزندش باید برای رفع نیازها به تلاش خود اتکا کند و هرگز سفلگی و دریوزگی پیشه نگیرد؛ این یعنی پایبندی به تفکّر ضد استعماری در راه رسیدن به درک «خودی». استقلال عمل و بی نیازی از بیگانگان یکی از اساسی ترین موضوعات فکری اقبال است که در برخی دیگر از اشعار و حکایاتش

همچون حکایت اشتر با کرّه ی خویش (اقبال،۱۳۷۰:ارمغان حجاز، ۵۵۱-۵۵۲) آمده است. و پند سوم آنکه باید بلندنظر و آسمانی باشد و به مذلّت خاک نشینی و ارتزاق آلوده ی خاکی تن در ندهد، زیرا «که پهنای گردون خداداد اوست». اقبال شاهین را آزاد و متعلق به آسمان می داند و پرندگان جیفه خوری چون زاغ و کرکس را اسیر خاک و استعانت از آنان را دون شأن شاهین می شمرد، چنان که در شعری می گوید:

رزق زاغ و کرکس اندر خاک گور　　　رزق بازان در سواد ماه و هور

(همان،جاویدنامه، ۴۴۸)

در نزد اقبال، «شاهین» رمز مسلمان واقعی است که در وجود او همه ی ویژگی های فقر اسلامی را می توان یافت: بی نیازی، غیرت، عدم وابستگی، بلندنظری، استقلال و دور اندیشی (اقبال، جاوید، ۱۳۷۲: ۸۷۷-۸۷۸).

کرم کتابی (اقبال،۱۳۷۰: افکار، ۲۷۶) مناظره ای است میان کرم کتاب (موریانه) با پروانه که دیدگاه اقبال را درباره ی چیستی زندگی و فلسفه ی حیات بازگو می کند. شبی در کتابخانه موریانه با پروانه می گوید: سال ها در میان کتب دانشمندانی چون ابن سینا و ابونصر فارابی مسکن کردم اما از این هم نشینی چیزی جز تیره روزی نصیبم نشد و «حکمت زندگی» را نفهمیدم. پروانه در پاسخ به نکته ای اشاره می کند که به قول شاعر، آن را در هیچ کتابی نمی توان یافت. می گوید:

تپش می کند زنده تر زندگی را　　　تپش می دهد بال و پر زندگی را

(همان:؟)

پروانه، «شدن» را درک کرده، از مقام «خزنده» به مقام «پرنده» تغییر وضعیت داده و حیات دوباره یافته است. به عقیده ی اقبال، ماهیت زندگی تپیدن و کوشش مداوم است. زندگی نبردی است برای رسیدن به حیات حقیقی. فلسفه ی اجتماعی اقبال فلسفه ی انسان کوشاست. از نظر او، زندگی نباید راکد بماند بلکه باید دگرگونی بپذیرد؛ مقصود زنده بودن نیست، که تغییر و دگرگونی است (پالانسکایا، ۱۳۸۵: ۴۳۳). اگر تعبیر دکارت از حقیقت «هستی» این است که : «من فکر می کنم، پس هستم»، اقبال در برابر

بیان دکارت می گوید: «من می کوشم، پس هستم» (همان: ۴۳۴). اقبال این نظریـه را در اشعار دیگری چون «ساحل و موج» و «دو غزال» هم بازگفته و حتی در حکایت «خضر و اسکندر» با آشنایی زدایی بی مانندی، فلسفه ی حیات را این گونه توضیح داده است:

سکندر با خضر خوش نکته ای گفت «شریک سوز و ساز و بحر و برّ شو

تو این جنگ از کنار عرصه بینی بمیر اندر نبرد و زنده تر شو»

(اقبال:۱۳۷۰،پیام مشرق، ۲۴۶)

یخ و جوی آب (همان: ۲۷۶) انتقادی است از صفات ذمیمه ی آدمی بویژه «تکبّر و تبختر» که در قاموس فکری اقبال مردود است. از نظر او انسان و مسلمان واقعـی کـسی است که در عین سخت کوشی، از کبر و غرور عاری باشـد. در ایـن حکایـت، «جـوی آب» تمثال انسانی صاحب عمل و «رونده» شمرده می شود که به کمال شخصیت خـود می اندیشد، اما همین عنصر «عمل» زمانی می تواند آدمی را تبدیل به نیروی برتر کند و «خودی فردی» او را به «خودی اجتماعی» گره بزند که تمجید یـا تقبـیح دیگـران در او سستی ایجاد نکند. «یخ» نیز مثال بیگانگان و ازاله کنندگان اراده و عمل است که همواره «سخن دل شکن» می گویند. ویژگی انجماد یخ به خوبی می توانـد سـکون و دلـسردی این گروه از افراد جامعه را بنمایاند.

قطره ی آب (همان: ۲۸۰-۲۸۱) استقبال از حکـایتی اسـت مـشهور و منـدرج در کتاب *بوستان* سعدی با نام «یکی قطره باران» که اقبال کوشـیده تـا معنـی تـازه ای از آن حکایت به دست دهد. قطره ای به دریا می رسد و در دلش اندیشه ی کـم بـودگی مـی گذرد و می پندارد که در برابر پهنای دریا، هیچ است: «گر او هست حقّا که من نیـستم». تا این جا همان حکایت بوستان است. اما اقبال که اساس اندیشه اش فلسفه ی «خودی» است، در مقام وصل قطره با دریا بیم آن دارد که خودی قطره از دست برود (فنـا شـود) و البته او این امر را نمی پسندد. در جایی دیگر می گوید:

اگر یک ذره کم گردد ز انگیز وجود من

به این قیمت نمی گیرم حیات جاودانی را

(همان،زبور حج: ۵)

او حتی در حکایت شبنم و گل (همان:افکار، ۲۷۴) هم آغوشی با دریا را برای شبنم نمی پذیرد تا آزادی و خودی شبنم (قطره) حفظ شود. به هر حال، قطره نباید «خودی» اش را فراموش کند اگرچه در دریا فرو شده باشد، زیرا با حفظ خودی می تواند «هستی بی مایه را گوهر کند». نکته ی مهم در این جا این است که اقبال از یک سو معتقد است بین خودی مطلق و خودی مقیّد، تمیز «من» و «تو» با وجود کیفیت استغراقی برقرار می ماند، مانند روشنایی شمع در نور آفتاب و مروارید در دریا (اقبال، ۱۳۷۲: ۸۷۹). و از سوی دیگر، بر آن است که در مرحله ی وصال با دریا [معشوق]، آب و تاب خودی کم نمی شود بلکه بیشتر می گردد (حسین، ۱۳۷۷: ۱۲۲). این امر با «عشق» حاصل می شود. از نظر اقبال، «عشق» به خامان درسِ خودفراموشی و از خود بی خود شدن می آموزد، در حالی که به افراد پخته و با تجربه درس خودشناسی و معرفت می دهد (همان، ۱۰۵). او در بخشی از مثنوی *اسرار خودی* با عنوان «در بیان آن که خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد»، می گوید: «خودی» نقطه ی نوری است که از «محبت» پاینده تر و تابنده تر می شود (اقبال،۱۳۷۰: ۹۶).

از این روی، در حکایت «قطره ی آب» دریا قطره را از بیم نیستی می رهاند و ضمن در آغوش گرفتن، مراتب تعیّناتِ وجودی قطره را به او یادآور می شود. به او می گوید که در «خلوت» سینه ی دریا بیارامد و در همان حال، همچون مرواریدی در آینه ی دریا بدرخشد. به عقیده ی من، این درخشش تعبیری دیگر از اصطلاح «جلوت» است که اقبال آن را در برابر خلوت آورده است. جلوت و خلوت دو قرین متضادی است همچون عقل و عشق که سازگاری آنها با هم، زندگی حقیقی را به وجود می آورد، و البته تضاد و قطبیت همین دو مفهوم، قادر است که انسان را به راه راست

هدایت کند[۶] (شیمل، ۱۳۷۵: ۶۴). اقبال این مسأله را در *گلشن راز جدید* چنین توضیح می دهد:

نه اوبی ما نه ما بی او، چه حال است — فراق ما فراق اندر وصال است
به خلوت هم به جلوت نورذات است — میان انجمن بودن حیات است
به بحرش گم شدن انجام ما نیست — اگر او را تو درگیری فنا نیست
خودی اندرخودی گنجدمحال است — خودی را عین خود بودن کمال است

(اقبال،۱۳۷۰: ۲۱۲-۲۱۳)

چنان که در این ابیات مشهود است، اقبال در پی اصلاح معنی نادرست «فنا» برآمده و این همان موضوعی است که ذهن او را در حکایت «قطره ی آب» هم به خود مشغول کرده است. نامه ای که وی به نیکلسون نگاشته و در آن به ردّ مذاهبی که ممات را تبلیغ می کنند پرداخته است(ر.ک: مسلک گوسفندان)، برخاسته از همین دغدغه ی ذهنی است.

کرمک شب تاب (همان: ۲۸۲-۲۸۳) گفتگوی درونی (monologue) کرم شب تابی است که شاعر طیّ آن می کوشد تا مفاهیمی چون «بی آزاری»، «استقلال فردی» و «عمل گرایی» را تبلیغ کند. کرم شب تاب آتش و نوری در درونش بر می افروزد و خود راه خویشتن را روشن می کند و به سر منزل مقصود می رسد. او نه مانند مور (شاید زنبور) است که دیگران را بیازارد و نه مانند پروانه که شمع -رمز بیگانگان- مسلک و مستمسک او باشد، بلکه به تعبیر اقبال «خودافروز» است. در این جا بنیان فکر اقبال به جامعه ای منعطف است که هویت و شخصیت فردی و اجتماعی اش را در برابر بیگانگان از دست داده یا ممکن است از دست بدهد. او می خواهد استقلال فردی و اجتماعی را به چنین جامعه ای بازگرداند.

اقبال در شعر دیگری با عنوان مشترک کرمک شب تاب (همان: ۲۷۸-۲۷۹) به مقایسه ی کرم پروانه و ستاره و ماه با کرم شب تاب پرداخته است. در این شعر نیز اقبال ضمن برتری دادن کرم شب تاب بر حریفان، خودش و جامعه ی آرمانی اش را به

شب تاب –رمز انسان های خودساخته و راهنما- مانند می کند که در تب و تاب و سوختن و تپیدن است و با نور درونش چراغ راه کسانی است که در شبان تیره گرفتارند.

محاوره ی دو غزال یا حکایت «اگرخواهی حیات، اندر خطر زی» (همان: ۲۸۶) چنان که از عنوانش پیداست تعریفی دیگر از فلسفه ی حیات در نزد اقبال است. دیدیم که اقبال در حکایاتی چون «ابر و برق»، زندگی را عرصه ی تلاش و رنجی می داند که لذت بخش است. در ادامه ی همین فکر است که او در حکایت «محاوره ی دو غزال»، حیات حقیقی را در گرو خطر کردن می داند. غزالی (آهو) از فتنه ی صیّاد و دغدغه ی اسارت و مرگ به ستوه آمده و در پی «آرامش» است. می خواهد از زندگی دست بکشد و به گوشه ای پناه ببرد. اما غزال دیگر در پاسخ به سخنان یأس آلود دوست خود، اساس زندگی و حیات حقیقی را همانا «در خطر زیستن» و به تعبیر اقبال، «تپیدن» می داند و معتقد است که خطر، «عیار ممکنات جسم و جان است». اقبال در برخی حکایات دیگر نیز همچون کبوتر و بچه اش (همان: ۵۵۱) «ترس» را عامل «مرگ» دانسته و «حیات» را به «شجاعت و استواری» بازبسته است.

ساحل و موج یا داستان «زندگی و عمل» (همان: ۲۸۹) شعری است که اقبال آن را در جواب نظم هاینه (Heine)، شاعر و فیلسوف آلمانی در قرن نوزدهم، موسوم به سوالات سروده است. در این حکایت که از نظر محتوا و عناصر داستانی بسیار شبیه است به حکایت «کرم کتابی»، ساحل پس از سال ها زیستن هنوز مفهوم حیات را درنیافته است و این امر او را می رنجاند. اما موج با کلام آتشین خود، حیات را همان «عمل» می شمرد و می گوید: «هستم اگر می روم، گر نروم نیستم». پس، موج در شعر او مصداق «عمل» است و عمل، موجد «حیات». در حکایت نهنگ و بچه ی او (همان: ۵۴۸-۵۴۹) نیز همین فکر القا شده است. در آن جا نهنگی فرزندش را به حرکت بر سر «موج» دریا بر می انگیزد و از هم نشینی با ساحل بر حذر می دارد و می گوید: «به طوفان درفتادن جوهر توست». و عجیب آن است که در نظر شاعر، نهنگ نه تنها در

دریا نیست (محصور نشده) بلکه به اعتبار عملی که دارد دریا در درون اوست و هرگاه این دریا آرام بگیرد، موجب هلاکش می گردد.

نکته ی جالب توجه در نظریه ی فلسفی حیات اقبال آن است که وی درک هر نوع هستی را منوط به عمل انسان می داند. هم شناخت انسان به خودش صورت می گیرد و هم دیگر آفریده ها به او شناخته می شود و هستی می یابد (مینوی، ۱۳۲۷: ۳۲-۳۳). اقبال در تأیید این موضوع، اشعاری را از برتری هری (شاعر هندی) ترجمه و نقل می کند که خواندنی است:

این جهانی که تو بینی اثر یزدان نیست
چرخه از تست و هم آن رشته که بر دوک تو رِشت
پیش آیین مکافات عمل سجده گزار
زانکه خیزد ز عمل دوزخ و اعراف و بهشت
(اقبال، ۱۳۷۰: ۴۲۵)

یکی از بن مایه های شعر اقبال «موج» است که اتفاقاً بسامد فوق العاده زیادی در کلیات اشعار او دارد. موج و ساحل و دریا از موتیوهای (Motives) سنتی شعر فارسی است و شاعرانی چون حافظ و بویژه پیروان سبک هندی مانند صائب و بیدل بسیار بدان توجه داشته اند. شاید اقبال تحت تأثیر همین موتیوها و گسترش آن ها در سبک هندی قرار گرفته باشد. البته برخی محققان به نزدیکی سبک شعری او با سبک هندی اشاره کرده اند (اکرم، ۱۳۷۷: ۵۱).

طیّاره (اقبال، ۱۳۷۰: ۲۹۵-۲۹۶) از تمثیلات منحصر به فرد اقبال علیه انسان مدعی علم در جهان امروز است که در قالب انتقاد از ابداعات نوین بشر و از جمله، توانایی پرواز او بازگو شده است. حکایت با گفتگوی پرنده ای با همنوعانش درباره ی زمین گیری و ناتوانی پرواز آدمیان آغاز می شود. شاعر به این گستاخی و جهالت پرنده پاسخ می دهد و می گوید: آدمیان توانسته اند «طیاره» خلق کنند و بر فراز آسمان به پرواز درآیند. اما در نهایت آن چه پرنده را در این مناظره برتری می دهد، این است که انسانی

که هنوز از ساختن و نظام دادن زمین فارغ نشده (و جهان آرمانی را بر کره ی خاکی بنا نکرده)، چگونه مدعی کشف اسرار آسمان و سلطه ی بر آن است؟

مرغ چمن و هدهد/ «شوپنهاور و نیچه» (اقبال،۱۳۷۰: ۳۰۰) یکی از تمثیلاتی است که اندیشه ی فلسفی اقبال و پیوندش با فلاسفه ی آلمانی مانند نیچه را بازگو می کند. در این شعر، تقابل دو متفکر آلمانی و دیدگاه هر یک درباره ی «هستی» در قالب حکایت مرغ چمن با هدهد بازنموده شده است. مرغ چمن از خاری که بر تنش خلیده می نالد. او با نگاهی کلی فطرت روزگار را «بد» می داند، حتی داغ دل لاله را خون بی گناهی می شمرد، و عالم را چون شبی می بیند که در آن امیدی به صبح روشن نیست. اما، هدهد به او توصیه می کند که از بدبینی دست بردارد و با رنج و کوشش مستمر، زیان را به سود بدل کند؛ همان طور که گل از شکاف سینه اش زرّ ناب بیرون می کشد. در پایان، نقاوه و خلاصه ی حکایت این گونه بازگو شده است:

درمان ز درد ساز اگر خسته تن شوی　　　خوگر به خار شو که سراپا چمن شوی

(همان)

اقبال در استقبال از زندگی و ارزش دادن به رنج ها به جانب نیچه تمایل دارد. حکایاتی چون «مرغ چمن و هدهد»، «الماس و شبنم» و «الماس و زغال» این قرابت فکری را تأیید می کند.

آزادی بحر (اقبال،۱۳۷۰: ۳۱۳) در نقد اندیشه های اجتماعی غرب سروده شده است. مفهوم «آزادی» در تعبیر درست آن یعنی «حکومت قانون و نظم اجتماعی استوار بر برابری». اما در نظر اقبال جهان غرب چنین مفهومی را در چارچوب قدرت، عملی ساخته، چنان که برخی فلاسفه مانند نیچه بر آنند که «جهان چیزی جز قدرت خواهی نیست». اقبال با این دیدگاه همسو نیست (ساکت، ۱۳۸۲: ۷۰). «آزادی بحر» تمثیلی است که در آن، اقبال با ایجازی تحسین برانگیز علیه آزادی دروغین داد سخن داده است. مرغابی ای از فرمان پادشاه دریاها (خضر)[8] مبنی بر آزادی بحر خبر می دهد و

نهنگی در پاسخ می گوید: «هر جا می خواهی برو، اما بـی خبـر از مـا نـه!» مقـصود آن است که آزادی در قلمرو قدرتِ نهنگ معنی دارد و نه بیشتر.

نتیجه

شیوه ی تمثیل گویی اقبال و نقل حکایات حیوانات در شعرش متأثر از ادب کهن ایران است. تمسک اقبال به مولانا جلال الدین بلخی و پیش چشم داشتن اثر گرانـسنگ او یعنی مثنوی معنوی در سراسر اشعار اقبال مشهود است. اگرچه ادب و فرهنـگ هنـد مملو از حکایات حیوانات و افسانه های تمثیلی است، در مجموعـه ی تمثـیلات اقبـال کمتر عنصری از عناصر بومی آن سرزمین به چشم می خورد و مثلاً جانورانی مانند فیل یا طوطی در اشعار و حکایات او وجود ندارد.

مضمون تمثیلات اقبال گاه ریشه در سنت ادب فارسی دارد و گاه برساخته از ذهن پویای اوست. بیان اندیشه های فلسفی و نقـد افکـار اجتمـاعی جهـان غـرب از طریـق افسانه های تمثیلی، از موضوعاتی است که در شعر اقبـال برجـستگی دارد. از مـضامین تازه در تمثیلات اقبال یکی اشاره به زیانباری پاره ای از اصول تصوف و دیگـری، قـبح تسلیم بی قید و شرط در برابر فرهنگ غرب است، افکاری کـه گفتـه انـد بـیش از هـر چیزی با عقاید «نذیر احمد» موافقت دارد اقبال در روزگار خـود مـصلحی اجتمـاعی و صاحب درد بود. او نظریه ی هنر برای هنر را مردود می شـمرد و بـرای شـعر رسـالتی قایل می شد و آن، برانگیختن مردم از سستی و خمودی به سوی حرکت و کوشـش در راه حصول آرزوهای شریف انسانی است او با اشعار تمثیلی خود کوشیده اسـت تـا در ملت افسرده و خودباخته ی شبه قاره ی هنـد روحـی تـازه بدمـد و آنـان را از خـواب غفلت برخیزاند و به تلاش و کوشش در راه تحصیل آزادی و احراز شخصیت و حقوق خویش –که لازمه ی زندگی است– برانگیزد.

پی نوشت

۱.بارها از استاد دکتر شفیعی کدکنی شنیدم که می گفت در آثار ادبی هرگاه تمثیل پردازی گسترش یافته، خردورزی اوج گرفته است و آنگاه که تمثیل جای خود را به استعاره سپرده، به خرد آسیب رسیده است. به عبارتی، «آسیب شناسی خرد را می توان بر مبنای حضور غیاب تمثیل در آثار ادبی بازشناخت».

۲.تحقیقات دانشمندان بویژه تتبعات ماکس مولر(Muller) و تئودور بنفی(Benfey) بر وداها و پنچاتنترا، نشان داده است که ریشه ی بسیاری از قصه های جادویی و پریان و حیوانات، به ادبیات تعلیمی هندی-بودایی بر می گردد (پراپ، ۱۳۶۸: سه و چهار).

۳.اشاره به لقب حضرت امیر (ع) «ابوتراب» است که در نظر اقبال، سمبل مردانگی و انسان کامل به شمار می رود.

۴.مقصود، افلاطون طبیب است که عشقِ درمانگر بدان تشبیه شده است. ظاهراً اقبال به این ابیات از مثنوی مولانا نظر داشته است:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما	ای طبیب جملـه علّت های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما

(مولوی، ۱۳۷۳: ۶)

۵.اقبال خلوت را برخاسته از «عقل» و جلوت را نتیجه ی «عشق» دانسته، معتقد است هر دو همچون دو چشم آدمی است که برای یافتن راه بدان نیاز هست:

عقل، او را سوی جلوت می کشد	عشق، او را سوی خلوت می کشد

(اقبال، ۱۳۷۰: ۲۲۸)

*

به چشمی خلوت خود را ببیند	به چشمی جلوت خود را ببیند
اگر یک چشم بربندد گناهی است	اگر با هر دو بیند سرط راهی است

(همان: ۲۰۶)

*

۶.در امثال و حکم فارسی «ترس» را «برادر مرگ» شمرده اند. بنگرید به : دهخدا، ۱۳۸۶، ج.۱: ۵۴۴).

۷.برخی گفته اند که خضر موکّل بر دریاهاست و کشتی شکستگان و غرقه شدگان را نجات می بخشد، چنان که الیاس موکّل بر خشکی هاست و گم شدگان برّ را رهایی می دهد. برخی هم عکس این را گفته اند. ظاهراً قدما به وجود خضر در دریا و متأخران به وجود او در خشکی قایل بوده اند (شمیسا، ۱۳۷۳: ۲۵).

منابع

۱- «اقبال». (۱۳۸۴) **دانشنامه ی زبان و ادب فارسی در شبه قارّه**، تهران: انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی. صص ۴۹۲-۴۹۶.

۲- اقبال، جاوید (۱۳۷۲) **زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری**، جلد دوم. چاپ دوم، مترجم شهین دخت مقدّم. مشهد: شرکت به نشر.

۳-اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۰) **کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری**، مقدمه و حواشی از م.درویش، چاپ چهارم، تهران: سازمان انتشارات جاویدان..

۴- اکرم[اکرام]، سیدمحمد (۱۳۷۷) «**ترجمه ی ساقی نامه**»، اقبال شناسی. به اهتمام محمدسلیم اختر. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. صص ۵۱-۵۵.

۵- پالانسکایا، ال. ار. گوردن (۱۳۸۵) «**اندیشه ی اجتماعی محمد اقبال**»، ماهتاب شام شرق، به اهتمام محمدحسین ساکت، تهران: میراث مکتوب، صص ۴۲۷-۴۳۵.

۶- حسین، سیدعابد (۱۳۷۷) «**تصور خودی اقبال**»، ترجمه ی محمدسلیم اختر، اقبال شناسی، به اهتمام محمدسلیم اختر، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. صص ۹۴-۱۲۵.

۷- جوادی، حسن. (۱۳۵۴) «**طنز و انتقاد در داستان های حیوانات**»، کتاب الفبا. شماره ی چهارم، صص ۱- ۲۲.

۸- ساکت، محمدحسین (۱۳۸۲) «**شیمل، اقبال و فرهنگ آلمان**»، نامه ی انجمن. سال ۳. بهار. شماره ی ۹. صص ۶۱-۷۴.

۹- شامیان، اکبر (۱۳۸۵) «**تمثیل و تحلیل آن در شعر معاصر ایران از ۱۳۰۰ تا ۱۳۵۷**»، پایان نامه ی دکتری، دانشکده ی ادبیات دانشگاه شهید بهشتی، تهران: تیرماه ۱۳۸۵.

۱۰- -------- (۱۳۸۶) «**افسانه ی تمثیلی در گستره ی آثار ادبی**»، همایش سراسری بزرگداشت مقام علمی علامه سیدمحمد فرزان و تحقیقات ادبی معاصر. به اهتمام سیدمهدی رحیمی و بتول مهدوی. بیرجند: نشر گلرو. صص ۳۲۶-۳۴۴.

۱۱- شریعتی، علی (۱۳۷۴) **ما و اقبال**، چاپ پنجم، تهران: انتشارات الهام.

۱۲- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۹) **شاعر آینه ها(بررسی سبک هندی و شعر بیدل)** ، چاپ پنجم، تهران: آگاه..

۱۳- شمیسا، سیروس (۱۳۷۳) **فرهنگ تلمیحات**، تهران: انتشارات فردوس، چاپ چهارم.

۱۴-شیمل، آنه ماری (۱۳۷۵) «**پژوهشی در جاویدنامه ی اقبال**»، ترجمه ی خسرو ناقد. کیان. سال ۶. اردیبهشت و خرداد. شماره ی ۳۰. صص ۶۲-۶۴.

۱۵----------- (۱۳۸۱) «**محمد اقبال**»، ترجمه ی قاسم نظری، افسانه خوان عرفان، به کوشش حسین خندق آبادی، تهران: مؤسسه ی توسعه ی دانش و پژوهش ایران.

۱۶- صدیقی، رضی الدین (۱۳۷۷) «**اسرار خودی**» ترجمه ی محمدسلیم اختر، اقبال شناسی، به اهتمام محمدسلیم اختر، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. صص۱۲۶-۱۳۶.

۱۷- عابد، سیدعابدعلی (۱۳۷۷) «**اقبال و عشق**»، ترجمه ی شیوا شاهسوندی، اقبال شناسی، به اهتمام محمدسلیم اختر، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، صص۱۷۲-۱۸۳.

۱۸-عظیم سید وقار (۱۳۷۷) «**اقبال، شاعر یا فیلسوف**»، ترجمه ی رزا کرباسچی، اقبال شناسی، به اهتمام محمدسلیم اختر، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، صص ۸۳-۹۳.

۱۹-عنصری، ابوالقاسم حسن بن احمد (۱۳۴۲) **دیوان اشعار عنصری**، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: کتابخانه ی سنایی.

۲۰-فتوحی، محمود (۱۳۸۶) **بلاغت تصویر**، تهران: انتشارات سخن.

۲۱- مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۳) **مثنوی معنوی**، به تصحیح رینولد الین نیکلسون، با مقدمه ی قدمعلی سرّامی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات بهزاد.

۲۲- مینوی، مجتبی (۱۳۲۷) «**اقبال لاهوری، شاعر پاکستان/بحث در احوال و افکار او**»، یغما. سال ۱. دی ماه، ضمیمه ی شماره ی دهم.

۲۳- ناصر خسرو (۱۳۳۵) **دیوان اشعار ناصر خسرو قبادیانی**، تصحیح سیدنصرالله تقوی و مقدمه ی سیدحسن تقی زاده، به کوشش مهدی سهیلی. تهران: انتشارات امیرکبیر و تأیید اصفهان و ابن سینا.

۲۴- ناقد، خسرو (۱۳۸۳) «**اقبال شیمل**»، عرفان پلی میان فرهنگها: بزرگداشت پرفسور آنه ماری شیمل. جلد ۱. به کوشش شهرام یوسفی فر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مؤسسه ی تحقیقات و توسعه ی علوم انسانی. صص ۲۴۵- ۲۵۲.

۲۵-نصرالله منشی، ابوالمعالی (۱۳۷۳) **ترجمه ی کلیله و دمنه**، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، چاپ دوازدهم، تهران: امیرکبیر.

۲۸-یوسفی، غلامحسین (۱۳۸۳) **چشمه ی روشن**: دیداری با شاعران.، چاپ دهم،تهران، انتشارات علمی.

دکتر غلامحسین شریفی ولدانی
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

بیا که قاعده آسمان بگردانیم

(در شناخت ساختار و محتوای شعر اقبال)

چکیده

اگر بگوییم امروزه کمتر فارسی زبانیست که علامه اقبال را نشناسد و اشعار نغز و پرمغز رنگین او را نخوانده و ابیاتی از وی را چون گهرهایی گرانبها در گنجینه سینه اش نیندوخته باشد، شاید بیجا نگفته و خیلی غلو نکرده باشیم. ابیاتی مانند:

ساحل افتاده گفت : گرچه بسی زیستم — هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم
موج ز خود رفته ای تیز خرامید و گفت — هستم اگر می روم گر نروم نیستم
(اقبال، ۱۳۷۶: ۲۳۶– ۲۳۵)

نهنگی بچه خود را چه خوش گفت — بــه دیـــن ما حر ام آمد کرانه
بــــه موج آویز و از ساحل بپرهیز — همه دریـــاست مارا آشیانـــه
(همان:۴۷۰)

در این گفتار خواهیم کوشید با نگاهی کلی به دیوان علامه اقبال لاهوری شناختی اجمالی نسبت به شخصیت، افکار و اشعار او پیدا کنیم.

واژگان کلیدی : اقبال، ادبیات فارسی، فرهنگ ایرانی، مولانا، ساختار، محتوی ، نوآوری

مقدمه

اقبال مصلح و متفکر انقلابی

علامه محمد اقبال لاهوری در سیالکوت در خانواده ای مسلمان، تاجر پیشه و متوسط الحالی زاده شد (۱۲۵۲ ه.) آموختن را در همان شهر و از مکتب آغازید و هوش و استعداد او از همان کودکی توجه افراد را به خود جلب کرد. پس از آن به کالج و دانشکده ای در لاهور رفت و اشعار اردوی خود را در روزنامه ها منتشر کرد و مورد تشویق مخاطبان قرار گرفت. برای ادامه تحصیل در رشته فلسفه به اروپا رفت و در انگلستان و آلمان فلسفه و حقوق خواند و با تفکر غرب و گرفتاری های مادی و معنوی غربیان از نزدیک آشنا شد و دانست که بر خلاف تبلیغات عده ای خودباخته که از غرب بهشتی امن و آرام ساخته اند، چنین بهشتی حقیقت ندارد و نژاد پرستی و خودستایی ساکنان این بهشت رویایی روشنفکران خودباخته آنجا را به جهنمی تبدیل کرده است که فریاد "هل من مزید" از شیپور نگاهبانان آن به گوش می رسد. پس او که از کودکی قرآن را آموخته و روح اسلام را با تمام وجود دریافته بود، اسلام مکتبی کامل و حیات بخش یافت. چون در قرآن و تعالیم اسلامی انسان ها چون دندانه های شانه برابر شمرده می شدند و عرب فضلی بر عجم نداشت و ایرانی و آفریقایی و رومی چون خویشان و نزدیکان پیامبرش در حلقه ای می نشستند چنانکه پیامبرش از دیگران شناخته نمی شد و با وجود آنکه صلح از هر چیزی بهتر بود(الصلح خیر) اما انسان ها حق داشتند اگر ستمی بر آنها می رفت، فریاد بکشند(لایحب الله الجهر....س.) و در صورت نیاز از دیگران کمک بخواهند و آنایی که ندای کمک خواهی او را بشنوند و به

یاری او نشتابند، از دایره مسلمانی بیرون اند. من سمع رجلا ینادی: یاللمسلمین ولم یجبه فلیس بمسلم .

اقبال که پس از بازگشت به وطن در دانشکده ی دولتی لاهور درس می داد، در همان حال وکالت هم می کرد و در مجالس حزبی و کنگره های هند و کشور های اسلامی شرکت می نمود و در جستجوی راهی برای نجات مردم هند بویژه مسلمانان بود، سرانجام چاره را در تکیه بر فرهنگ خودی و آگاهی مسلمانان دیده بود، باید مسلمانان از خواب گران بر می خاستند و به یکدیگر تکیه می کردند و بدون توجه به ملیت و نژاد و زبان با هم متحد می شدند تا بر دیو سیاه استعمار پیروز شوند. پس لازم بود که نخست آنها را از این خواب رخوت زا و سنگین بیدار کند. پس در شیپور انقلاب خود دمید که :

از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز!

و آنقدر در باره ی خود باوری، توانایی و معرفی گنجینه ی غنی مسلمانان - خصوصاً و شرق عموماً- گفت و گفت تا بالاخره شرق خود را باور کرد و تلاش های او در کنار مجاهدت های مردانی بزرگ چون گاندی و نهرو نتیجه داد و هند به استقلال رسید. اقبال اما معتقد بود که به دلیل قشری گری هندوان و غلبه ی آنها، اقلیت مسلمانان دچار زحمت خواهند شد و چاره ی این مشکل آن است که ایالت هایی که مسلمانان در آنجا اکثریت دارند، نظیر سند و بنگال و ... دارای استقلال داخلی بشود و سایر مسلمانان نیز بدانجا کوچ کنند و در عین حال که در سیاست خارجی مطیع دولت مرکزی هستند، در سیاست داخلی مستقل باشند و به اصطلاح حکومتی فدرالی را پیشنهاد کرد. وی این اندیشه را در اشعار فارسی خود بار ها طرح کرده و آن را پرورده بود .

شعله عشق در معبد روحش فروزان بود و در پرتو رخشان آن به چشم خویش و نه با چشم عاریت و شیشه ای روشنفکران غربزده که هر لحظه احتمال داشت از حدقه درآید — چنان که در داستان کوتاه چشم شیشه ای از صادق چوبک می بینیم — جهان را آن گونه که هست می دید و زشت و زیبای آن را همانگونه که هست، می شناخت :

میان آب و گل خلوت گزیدم — ز افلاطون و فارابی بریدم
نکردم از کسی دریوزه چشم — جهان را جز به چشم خود ندیدم

(اقبال،۱۳۷۶:۲۰۶)

او مسلمانان را به خود باوری می خواند و آنان را که نه تنها در این جهت تلاشی نمی کردند بلکه با دمیدن روح یاس آنها را به انکار خود می خواندند، کافرتر از هر کافری می پنداشت و می گفت :

از خودی طرح جهانی ریختند — دلبری با قاهری آمیختند
منکر حق نزد ملا کافر است — منکر خود نزد من کافرتر است

(همان:)

او هستی را بر پایه خودی می دید و معتقد بود دعوت عرفان منفی که غایت هستی را در ترک هستی می بیند، با روح تمدن اسلامی سازگار نیست و بر این باور بود که اسلام می گوید که باید هستی مادی را در جهت رسیدن به هستی آفرین به کار گرفت و در آن مستهلک ساخت در حالی مذاهب فلسفی افلاطونی « ممات را مقصد و مطلوب غایی انسان شناسانده اند و نه حیات را... » (همان:۵۱)

به همین جهت در نامه ای خطاب به قائد اعظم می نویسد : « امروز شما تنها فرد مسلمانی هستید که جامعه ی اسلامی هند به منظور هدایت صحیح، حقاً به شما نظر دوخته است... یک فدراسیون جداگانه مرکب از ایالت های مسلمان نشین بر اساس طرحی که پیشنهاد کرده ام، تنها طریقی است که به وسیله آن بتوانیم هند امن و آرامی بوجود آوریم و ضمناً مسلمین را از سلطه ی غیر مسلمین نجات دهیم.» (اقبال:چهل و شش)

او معتقد بود که اسلام همیشه می تواند به فریاد مسلمانان برسد و می گفت : « من از تاریخ اسلام یک درس آموخته ام و آن این است که : در لحظات حساس و بحرانی تاریخ... همیشه این اسلام بوده که مسلمانان را نجات داده است نه این که مسلمین اسلام را نجات داده باشند!» (همانجا) فقط باید بخواهیم و بدان ایمان بیاوریم و

دستور های اسلام را به کار بگیریم و بدانیم که خداوند در قرآن فرموده است : خدا سرنوشت هیچ قوم و ملتی را تغییر نمی دهد مگر آنکه خود آن عوض کنند!

پس با همین دیدگاه است که می گفت :

خدا آن ملتی را سروری داد — که تقدیرش به دست خویش بنوشت
به آن ملت سر و کاری ندارد — که دهقانش برای دیگری کشت

(اقبال،۱۳۷۶:۴۵۵)

و می گفت هر لحظه غفلت آنها فرسنگ ها از قافله تمدن و مدینه فاضله دورشان می کند :

گر به قدر یک نفس غافل شدی — دور صد فرسنگ از منزل شدی

(همان:۹۴)

و به خاطر همین افکار رخشان و گفته های عالی است که او را " تجدید کننده ی بنای فکر اسلامی " و " معمار پاکستان " خوانده اند. (زرین کوب ۱۳۸۵: ۱۸۶-۱۸۵ ؛ما و اقبال۱۳۷۶ : ۵۵ به بعد)

کار اقبال جهادی ارزشمند بود که اگر چه سال ها طول کشید، اما سایر " بیدارگران اقالیم قبله " (حکیمی،۱۳۸۳) دنباله ی کار و افکار او را گرفتند و با طرح و توضیح و تشریح آنها باعث به بار نشستن نهالی شدند که او کاشت و امروز شاهد آن هستیم که نه تنها " تلاش او در راه آزادی " (یوسفی۱۳۷۶ :۴۰۶) ملتی را نجات داد، بلکه روح اعتماد به نفس و آزادی خواهی که او در مسلمانان دمید، آنها را از " خواب گرانی " که به دنبال لالایی و افیون استعمار بر آنها مسلط شده بود، بیدار کرده است و مسلمانان دیگر زندگی را که " به اندازه ی عمر یک شرر " است، به پای آزادی نثار می کنند و چنان که مولا علی (ع) گفت " بنده ی دیگری مباش که خداوند تو را آزاد آفریده است " (نهج البلاغه) و اقبال هم به پیروی از او همین آوا را در شیپور انقلاب خویش دمید که " در جهان آزاد باش، آزاد میر " و فریاد می کشید : آزادی یا مرگ!

و عجبا که چنانکه خداوند فرمود " یخرج الحی من المیت/از مرده زنده می آفریند " اقبال از نیاکانی هندو طرح حرم برای مسلمانان می ریزد و چشم تیز بینش از روزن دیوار زندان ما ایرانیان مردی را می بیند که فرا می رسد و زنجیر از پای غلامان می شکند :

می رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند　　　دیده ام از روزن دیوار زندان شما

(اقبال،۱۳۷۶:۱۵۴)

در آثار اقبال بارها از شخصیت های اسطوره ای، تاریخی، ادبی، عرفانی و علمی ایران چون فریدون، جم، پرویز، ابن سینا، حلاج، سنایی و مولانا یاد شده و بدین ترتیب می توان به آبشخور اندیشه ی او پی برد ضمن آن که او خود بارها بصراحت از آموزگاران خود یاد کرده و از جمله گفته است :

به کام خود دگر آن کهنه می ریز　　　که با جامش نیرزد ملک پرویز

ز اشعار جـــلال الدین رومـــی　　　به دیوار حریـــم دل بیاویـــز

(همان:۴۵۸)

شراب میکده ی من نه یادگار جم است　　　فشرده جگر من به شیشه ی عجم است

(همان:۱۴۳)

او همچنان که از بسیاری از شاعران اندیشمند ایرانی یاد کرده، ابیاتی از آنها را نیز در لابلای اشعار خویش آورده است. اقبال شیفته ایران، ایرانی و ادبیات فارسی است .

اقبال شاعر

اقبال شیفته ی فرهنگ اسلامی و حاملان واقعی این فرهنگ یعنی ایرانیان بود — همچنان که بسیاری از مردم هند و کشور های شرقی ایران چنین هستند — و بسیاری از عناصر سازنده ی دیوان او به نحوی به ایران مربوط می شود مانند : زنده رود، سید

جمال الدین افغانی (اسدآبادی)، ملای روم (مولانا) و ... و با صراحت و افتخار اعلام می کند :

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما　　　ای جوانان عجم جان من و جان شما

(همان:۱۵۴)

و معتقد است همه ی افکار درخشان خود را که چون پاره لعلی چشم ها را خیره کرده است، از بدخشان فرهنگ ایرانی فراچنگ آورده است :

فکر رنگینم کند نذر تهیدستان شرق　　　پاره ی لعلی که دارم از بدخشان شما

(همان:۱۵۴)

اقبال شاعری مجاهد است که " تلاش در راه آزادی " او را از شعر غافل نکرد و به دو زبان فارسی و اردو شعر می گفت و حتی تا آخرین لحظه حیات نیز از شعر غافل نبود و در بستر مرگ (اول اردیبهشت ۱۳۵۲ ه.) هم در انتظار دیدن دانای راز بود که از سوی کعبه خواهد آمد و می سرود :

سرود رفته بازآید؟ که ناید!　　　نسیمی از حجاز آید؟ که ناید!

سرآمد روزگار این فقیری　　　دگـــر دانای راز آید؟ که ناید!

(اقبال:سی و هفت)

و عالی ترین مضامین و اندیشه های خود را به زبان فارسی می سرود (ریپکا:۱۲۵۶-۱۲۵۵) و مجموعه اشعار فارسی او که خود دیوان نسبتا بزرگی است و در قالب های متنوع چون غزل،مثنوی،قطعه، دو بیتی و ... اما روح همه این اشعار تزریق " قطره های خون "(تعبیر از خود اقبال که گفته است : مصرع من قطره خون من است. (یوسفی:۴۰۷)) به پیکر بی روح و مرده های متحرکی است که مردگی می کنند به جای زندگی و چنانکه کلیم کاشانی گفت، زندگی آنها مردن تدریجی است :

زندگی کردن من مردن تدریجی بود

آنچه جان کند تنم، عمر حسابش کردم!(کلیم)

اما بر خلاف سنت رایج شاعران عصر خویش در هند و پاکستان که از سبک هندی(اصفهانی) پیروی می کردند، بیشتر تابع سبک عراقی است ولی معتقد به اصلاح ادبیات است و به دنبال تلاش برای اصلاح ادبیات اسلامی (اقبال،۱۳۷۶: ۲۵ به بعد) برای ایجاد تحول در قالب شعر فارسی – چنانکه در محتوی – کوشیده است قالب هایی نو ابداع کند و این تلاش های او بعد ها منجر به تحولی عمیق در ادبیات فارسی و آفرینش انواع جدید ادبی شد.

اقبال در جهت نو آوری در قالب نیز تلاش هایی کرده است مانند: تلفیق غزل و مثنوی در " جاوید نامه " و تلفیق مثنوی با نوعی که از ترجیع بند و مسمط تشکیل شده است – و ما آن را مسمط ترکیبی می نامیم – و غزل در همانجا (همان:۲۹۳-۲۹۲) و تلاش در جهت ابداع نوعی مسمط که نمونه های آن در زیر می آید :

خیز که در کوه و دشت، خیمه زد ابر بهار

مست ترنم هزار، طوطی و دراج و سار، برطرف جویبار، کشت و گل و لاله زار،

چشم تماشا بیار

خیز که در کوه و دشت، خیمه زد ابر بهار(همان :۲۱۹-۲۱۸)

یا شعر زیر که به نوبه خود تا حدودی نو می نماید و آهنگی حماسی دارد :

سرود انجمن

هستی ما نظام ما، مستی ما خرام ما،گردش بی مقام ما، زندگی دوام ما، دورفلک به‌کام ما

در شعری که با عنوان محاوره ما بین خدا و انسان سروده است (همان:۲۲۸) از زبان خدا به انسان می گوید :

جهان را ز یک آب و گل آفریدم — تو ایران و تاتار و زنگ آفریـدی

مـــن از خاک پولاد ناب آفریدم — تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی

تبـــر آفریدی نهال چمـــن را

قفس ساختی طایر نغمه زن را

و انسان پاسخ می دهد :

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم		سفـــال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کهسار و راغ آفریدی		خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم که از سنگ آیینه سازم
من آنم که از زهر نوشینه سازم!

همان گونه که می بینیم اندیشه ای تازه، نو، اومانیستی و قلندرانه را در قالبی نو که ترکیبی از مسمط، مثنوی و دو بیتی است، بیان کرده که در نوع خود زیبا و جذاب است. یا در شعری به نام " شبنم " به شیوه ی دیگری سخن ساز می کند، بدین ترتیب :

گفتند فرود آی ز اوج مه و پرویز
بر خود زن و با بحر پر آشوب بیامیز
با موج درآویز، نقش دگر انگیز، تابنده گهر خیز!
من عیش هماغوشی دریا نخریدم!
آن باده که از خویش رباید نچشیدم
از خود نرمیدم، ز آفاق بریدم، بر لاله چکیدم

(همان:۲۳۱)

و به همین ترتیب هر چه دیوان او را تورق کنیم، هر لحظه هیجان روحی ما به شنیدن آهنگ شعر او که چون مارش انقلابی، روح سلحشوری در ما می دمد، بیشتر می شود و چشم ما به دیدن مناظر و مرایا و تصاویر بدیع و زیبا می شکفد. گو آنکه گهگاه ضعف تالیف یا حذف بدون قرینه یا تعقید های لفظی و معنوی ممکن است ما را کمی متوقف کند و این نیست جز آنکه چنانکه اقبال خود نیز متذکر شده است، زبان فارسی زبان مادریش نیست.(اقبال ، پنجاه و هشت) و این مقدار را در کنار آن همه زیبایی و بلندی روح و تلاش در جهت نوآوری قدری نیست که بتواند تغییری در نظر محققان نسبت به مقام بلند انسانی و جایگاه والای اصلاح گری و معماری اتحاد اسلامی و مرتبه ارجمند شاعری اقبال تغییر ایجاد کند. کدام باغ است که در لابلای آن

همه سوسن و گل و لاله های رنگارنگ گهگاه علف های خود رو نیز در آن نرسته باشد؟!

نتیجه

اقبال شاعری بلند مرتبه، متفکری مصلح، مسلمانی دلسوز و مجاهدی خستگی ناپذیر و نستوه است که دل به تاریکی تقلید نسپرد و ستم استعمار را بر نتافت و در جهت دمیدن روح سلحشوری و خودباوری و مبارزه با استعمار و پیوند و اتحاد ملت های اسلامی پیوسته در تلاش و تکاپو بود و زندگی را چنانکه مولای ما حسین بن علی (ع) می گفت : تنها عقیده ی و جهاد است، تلاش در راه آزادی می دانست و هم از نظر نشر اندیشه های راستین اسلامی و هم از نظر ترویج فرهنگ ایرانی و زبان فارسی و کوشش در بدعت و نوآوری در شعر فارسی و رهایی آن از بن بست، حق بزرگی بر گردن ما ایرانیان دارد و این گونه تحقیقات — اگر بشود این نوشته را تحقیق نامید — گزارد تنها گوشه ای از این حق عظیم است.

منابع

۱- قرآن کریم.

۲- ابن ابیطالب، ابوالحسن علی (ع)(۱۳۸۲) **نهج البلاغه**، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دوازدهم ،تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.

۳- ابوعبدالله، حسین ابن علی ع (۱۳۵۴)**بلاغه الحسین**.

۴- اقبال لاهوری، محمد؛ (۱۳۷۶)**کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری** ، با مقدمه احمد سروش،چاپ هفتم،تهران: کتابخانه سنایی

۵- حکیمی، محمدرضا؛ (۱۳۸۳) **بیدار گران اقالیم قبله** ، چاپ هفتم قم:انتشارات دلیل ما

۶- ریپکا، یان و دیگران؛(۱۳۸۲) **تاریخ ادبیات ایران**، ترجمه دکتر ابوالقاسم سری، تهران:انتشارات سخن.

۷- زرین کوب، عبدالحسین؛ (۱۳۸۵) **یاد داشت ها و اندیشه ها**، تهران: انتشارات سخن.

۸- شریعتی، علی(بی تا) **ما و اقبال**، تهران: حسینیه ارشاد.

۹- مینوی، مجتبی؛ (۱۳۵۸) **نقد حال**، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

۱۰- یوسفی، غلامحسین؛ (۱۳۷۶) **چشمه روشن** ، تهران: انتشارات علمی.

دکتر مهدی شریفیان*
سارا رضا پور**
* دانشیار زبان و ادبیات فارسی ، دانشگاه بوعلی همدان
** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی ، دانشگاه آزاد اسلامی همدان

بررسی لفظ و معنا در اشعار اقبال لاهوری

چکیده

علامه اقبال لاهوری یکی از شخصیّت های برجسته در حوزه ی فرهنگ ، تمدن و اندیشه ی نیم قاره ی هند است و اندیشه های او در ایجاد جریان های سیاسی و فرهنگی کشورهای اسلامی اهمیت ویژه ای دارد. بررسی آثار اقبال گویای این نکته است که وی روش ها و اسلوب هایی را در شعر خود به کار می گیرد که به « خود» و « شخصیت فردی » توجه می کند و می خواهد آدمی را متوجه‌ی جوهره ی وجودی اش سازد چرا که معتقد است انسان بر اثر " خودشناسی " به کرامت عنصر وجود خویش می رسد. در تعبیرات اقبال « خودی » عبارت است از خود آگاهی و خودیابی و بی خود شدن و همه ی امکانات خویش را متحقق ساختن.

مقاله ی حاضر به بررسی لفظ و معنا با توجه به محدودیت " خود " در گزیده ای از غزلیات اقبال، اشاراتی کلی دارد.

واژگان کلیدی : اقبال ، خود ، شخصیت فردی ، خود آگاهی، خودیابی ، لفظ و معنا

مقدمه

اقبال در سبک های مختلف از جمله خراسانی، هندی و عراقی طبع آزمایی کرده، اما با توجه به اشعارش، به سبک خراسانی کمترین توجه را داشته چرا که اشعار او فاقد تشبیه و تغزل رایج در این سبک است. به طور کلی می توان اذعان داشت که شعر اقبال بیشتر به سبک عراقی گرایش دارد. اقبال شاعری است آگاه به جریانات اجتماعی پیرامون خود که در عین حال متفکری است آگاه به سیاست و فلسفه. عرفان در ادبیات اقبال نمود برجسته ای دارد به این صورت که ارزش های مثبت تصوف را تأیید و جنبه های منفی آن را رد می کند و با درک این که دولت های استعمارگر عامل بدبختی مردمند بشریت را از خطر آگاه ساخته با زیرکی اندیشه های عرفانی خود را با زبانی کاملاً ساده بازگو نماید.

بررسی لفظ و معنا در ده غزل گزینشی اقبال

آبروی عشقبازی

نیابی در جهان یاری که داند دل نوازی را
به خود گم شود نگه دار آبروی عشقبازی را

به خود گم شدن ،کنایه از در خود فرو رفتن و فکر کردن است.

اقبال با درخدمت گرفتن این کنایه، انسان را به تفکر در ماهیّت وجودی خویش می خواند . وجودی که والا و مقدس است و انسان با رجوع به این گوهر وجودی در می یابد که ذات پاکش به مثابه‌ی گوهری ودیعه نهاده شده او را از لغزندگی های فکری می رهاند. خودی محور تفکرات اقبال را شکل می دهد.

متاع عشق

خودی را مردم آمیزی دلیل نارسایی ها   تو ای درد آشنا بیگانه شو از آشنایی ها

واج آرایی مصوت بلند « آ»   واج آرایی مصوت « د»

خودی را شاید بتوان معادل نفس در فلسفه دانست . خودی ، ماهیت وجودی خود را با عشق ابزار می کند :

دربود و نبودمن اندیشه گمان هاداشت   ازعشق هویدا شداین نکته که هستم من

(اقبال، ۱۳۷۵: ۹۵)

مردم آمیزی ، کنایه از معاشرت بسیار با مردم و در بند بحث های ابتدایی ماندن.

اگر خودی در چارچوب محدود این گونه معاشرت اسیر شود، بناچار باید تابع محدودیت ها و ظرفیت های کم مکان و زمان بماند در نتیجه نمی تواند توانایی های ذاتی خود را بروز دهد. اقبال برای انسان آرمانی خود راه هایی را عرضه می کند که طی کردنشان نیاز به روحی مبارز ، شکیبا ، سخت کوش و ژرف اندیش دارد. انسان های محدودی که به امور ظاهری خو گرفته اند ، میانه ای با منش سخت کوشانه‌ی اقبال ندارند.

صحبت آشنا

از همه کس کناره گیر ، صحبت آشنا طلب

هم ز خدا خودی طلب هم ز خودی خدا طلب

آشنا ، دوست . استعاره از انسان عارف و حق جو .

خدا و خودی ، شبه اشتقاق ؛ مصراع دوم ، طرد و عکس

مفهوم خودی در بینش اقبال نیروی متمرکز حیات است که به وسیله‌ی آن ، انسان مستقل و قایم به ذات می شود. عامل حیات و وجود خودی ، میزان کشش و کوششی است که فرد در فعالیت های روزمره ی زندگی خود به کار می بندد. « اقبال مفهوم خودی را از فیخته (fichte)و استاد خود، مگ تاگارت (Mc Taggat) اقتباس کرد ولی محورخودی او بر پایه ی عشق است وهستی ازآن مایه می گیرد.» (بقایی، ۱۳۸۲ : ۱۰۰)

در فلسفه و بینش اقبال ، مفهوم خود ، پایه و اساس تفکر وی را شکل می دهد . خود ، چشم اقبال را به متافیزیک باز می کند چرا که با مکاشفه ی خود ، اقبال می تواند به درک واقعی و حقیقی متافیزیک پی ببرد. « خود – آن گونه که از طریق شهود کشف می شود- ذاتاً نیرویی هدایتگر ، آزاد و نامیرا است. » (عبدالحکیم، بی تا : ۱۱۹) اقبال متعقد است بر اساس خودیابی و خود آگاهی انسان می تواند به تمام امکانات دست یازد.

راهروان برهنه پا ، راه تمام خارزار   تا به مقام خود رسی، راحله از رضا طلب

واج آرایی مصوت « ر»، واج آرایی مصوت بلند « آ » ، راه و راهرو ، اشتقاق دارد.

پا و تا، جناس مصحف است. راهروان، استعاره از سالکان که پا در راه حق جویی می گذارند و از تمام امکانات زندگی چشم می پوشند تا خالصانه و فقط متکی به توانایی های وجودی خود در مسیر سخت جستجوی حق گام بردارند.

خارزار، استعاره از مسیر ناهموار و سخت خداجویی ، سالک با سختی های فراوانی مواجه می شود تا بتواند با تحمل مشکلات فراوان به حق برسد و همین مشکلات و سختی ها از سالک یک انسان وارسته و حقیقی می سازد.

مقام، « راه رسیدن به حقیقت را طریقت گویند و منازل بین راه و توقفگاه های آن را مقام نامند. مقامات ترتیبی چنین دارند : ۱- توبه ۲- ورع ۳- زهد ۴- فقر ۵- صبر ۶- توکل ۷- رضا » (شریفیان ، ۱۳۸۶ : ۲۷۰)

رضا، « عبارت است از رفع کراهت و استحلای مرارت قضا و قدر و از این تفسیر محقَّق شود که مقام رضا بعد از عبور بر منزل توکل تواند بود .» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۷۸)

مقام رضا، آخرین مقام نزد سالکان وادی حق است. هنگامی که نور خدایی بر دل سالکی بتابد، صفت رضا در وجود آن سالک متبلور می گردد، مقام رضا مقام واصلان به حق و نور حقیقت است ، چرا که سالک نه از قضا می گریزد و نه از آن به خداوند متوسل می گردد و تسلیم محض است. « غزالی می گوید : گروهی گفته اند که شرط

رضا آن است که دعا نکنی و هرچه تو را نیست به دعا از خدا نخواهی و بدانچه تو را داده است راضی باشی. » (شریفیان، ۱۳۸۶ : ۲۳۵)

همچون : من به یک آینه ، یک بستگی پاک قناعت دارم. (سپهری ، ۱۳۶۳ : ۲۸۹)

تاکید اقبال بر تحمل ناگواری هاست برای نیل به مقصود . چنان که سالکان هنگامی که به وادی حق جویی پا می گذارند تمام مرارت‌ها را تحمل می کنند تا به مقام رضای الهی برسند. کسی که بتواند شخصیت و منش و رفتارش را چنان توانمند سازد که به مقام رضا برسد، این امکان و توانایی را هم دارد که از مقام رضا به رسیدن به « خود» و چنان اصالت فردی برسد که از مقام رضا اصیل تر است . انسان در پرتو نور حقیقت به توانایی های فردی خود پی می برد و واصل شدن به « خود» او را برای رسیدن به خداوند ، بالا می کشد.

نیرنگ

●خودی را پرده می گویی بگو ، من با تو این گویم
مزن این پرده را چاکی که دامان نگه تنگ است

واج آرایی مصوت « گ »، واج آرایی مصوت « ر»، واج آرایی «ن»

دامان نگه، اضافه ی تشبیهی

تنگ بودن دامان نگه، کنایه از محدودیت و ظاهر بین بودن

پرده چاک زدن، کنایه از پرده دری و هتک حرمت. حرمت چیزی یا کسی را از بین بردن و نادیده گرفتن.

اقبال خطاب به انسان های بی ظرفیت و ظاهربین می گوید: خودی و اصالت فرد را حجاب و پرده می دانی ، بدان اما من به تو می گویم که این پرده را پاره نکن، چرا که دامنه‌ی نگاه های ظاهر بین تنگ و محدود است و نمی توانند حقیقت را آنگونه که هست ببینند.

جستجوی وجود

شراب میکده ی من نه یادگار جم است فشرده ی جگر من به شیشه ی عجم است

جم و عجم : جناس مذیل، تلمیح به جشمید دارد. جم، جمشید: از پادشاهان پیشدادی و در اساطیر نخستین انسان و « نماد انسان آفریننده است »(مسکوب ، ۱۳۸۴: ۲۴)

شراب جم، می مغانه ، استعاره : شرابی که زرتشتیان می انداختند. بین شیشه و شراب : مراعات النظیر. دغدغه ی من دغدغه ی تاریخی است و قلب من سرشار از وقایع تلخی است که بر قوم عجم رفته است.

چو موج می تپد آدم به جستجوی وجود   هنوز تا به کمر در میانه ی عدم است

مصراع اول، تشبیه مصرحه، مصراع دوم، کنایه از شناخت ناقص. بیت دارای آرایه ی ابداع است.کمر و میانه، مراعات النظیر. وجود و عدم، مطابقه. وجود، هستی در مقابل عدم و نیستی. همچنین تلمیح دارد به داستان حضرت آدم بعد از رانده شدنش از بهشت که سعی داشت به جایگاه نخستین خود برسد اما موفق نشد. مصراع دوم دارای آرایه مذهب کلامی است.

انسان برای درک و شناخت واقعی از وجود مانند دریا همیشه در جوش و خروش است، اما به قدری بحث و مقوله ی وجود قدرتمندو مهم است که هیچ موقع انسان نمی تواند به شناخت کامل از آن برسد.

بیا که مثل خلیل این طلسم درشکنیم   که جز تو هرچه در این دیردیده ام صنم است

خلیل، حضرت ابراهیم که نماد بت شکنی است. به داستان حضرت ابراهیم تلمیح دارد.

در شکستن، کنایه از باطل کردن. تو، انسان مسلمان و موحد. دیر ، استعاره از دنیای مادی و فانی. صنم، بت، استعاره از وجودهای مجازی و موهوم. در و دیر، جناس مذیل دارد. هر و در: جناس لاحق دارد.

باید مانند حضرت ابراهیم دست به جستجوی حقیقی زد و همه ی طلسم ها را باطل کرد چرا که هیچ پدیده ای در این دنیای مادی و فانی پایدار نیست و فقط خاصیت وجودی انسان است که می تواند با پشت سر گذاشتن این دنیای فریبنده به حق و دنیای جاوید واصل گردد. در واقع وجود و خودی انسان باعث برتری او به

دیگر پدیده های دنیوی و مادی است . بنابراین انسان باید تلاش کند تا به وجود حقیقی و اصیل و خودآگاهی کامل برسد.

در طلبش دل تپید دیر و حرم آفرید ما به تمنای او ، او به تماشای ماست

واج آرایی مصوت « ت »

طلب ، در لغت به معنی جستن و در اصطلاح صوفیان « طالب » سالکی است که از شهوت طبیعی و لذات نفسانی عبور نماید و پرده ی پندار از روی حقیقت براندازد و از کثرت به وحدت رود تا انسان کاملی گردد. » (گوهرین ، ۱۳۸۲ : ۳۳۴)

طلب اولین قدم سالک در تصوف است. حالتی است که در دل سالک بیدار شده و او را به کشف و جستجوی معرفت و حق وا می دارد و وی بی وقفه به یاد خداوند است.

« طلب حالتی یا مرحله ای از سلوک است که تمام احوال و مقامات عارف دنباله‌ی آن به شمار می رود.

نتیجه ی هدایت الهی است و بعد از آن که سالک در پرتو هدایت الهی قرار گرفت ، ذوق جستجو و طلب در او بیدار می شود و گرنه بدون هدایت ، طلب هرگز به جایی نمی رسد. » (عطاری ، ۱۳۸۴ : ۷۰۲)

اگر لطف خداوند شامل حال انسان باشد، انسان طالب حق و حقیقت می گردد . مهم نیست دین انسان وارسته چه باشد و در سلک کدام آیین پرورش یافته باشد، چرا که هر دین و مسلکی به شیوه ی خود سعی در شناخت حقیقت حق دارند و سالک واقعی چه در دیر و چه در حرم با ندای حق ، طالب حقیقت و نور الهی می شود.

دیر و حرم، مطلق مکاتب مختلف دینی

پرد گیان بی حجاب من به خودی در شدم عشق غیورم نگر میل تماشاکراست

پردگی ، مستور، نقاب دار ، زن و دختر اهل حرم . کنایه از حقایق پوشیده و پنهان

در شدن ، کنایه از داخل شدن

عشق غیور ، عشقی که غیرتمند است.

غیرت در اصطلاحات متصوفه ، « حمیت محب است بر طلب قطع تعلق نظر محبوب از غیر یا تعلق غیر از محبوب یا به سبب اطلاعش بر او غیر از لوازم محبت است چه هر که محب است به ناچار غیور بود. » (کاشانی ، ۱۳۸۱ : ۲۸۸)

غیرت در لغت به معنی رشک بردن و در اصطلاح صوفیان کراهت مشارکت غیر است در حق او مانند غیرت الاهی که خداوند تحمل پذیرفتن عبادت بندگانش را برای دیگری ندارد.

غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد

(حافظ، ۱۳۶۲: ۸۶)

هنگامی که من به خود شناسی و خود آگاهی رسیدم، حقایق پوشیده بر من آشکار و عریان شد. هر کس که مایل است بیاید و این عشق غیرتمند مرا تماشا کند.

تماشاکردن تامل در شناخت فطرت و سرشت حق جو است.

در نهادم عشق با فکر بلند آمیختند نا تمام جاودانم ، کارِ من چون ماه نیست

بین عشق و فکر (عقل)، تضاد و طباق

نا تمام، صفت جانشین موصوف

متفکران و عارفان همواره تقابل میان عقل و عشق را با رموز و تمثیلات گوناگون به نوعی مطرح کرده اند.

البته این تقابل میان نیروی عشق و عقل جزیی است که به انسان تعلق دارد. عقل کلی (عقل مطلق) منحصر به پروردگار است . عشقی که از ازل در وجود انسان تعبیه شده مدام در جست و خیز و تلاش است تا از عقل جزئی خود عبور کند و به عقل کلی که همان وجود پروردگار یکتا ست برسد، این تلاش را اقبال فقط مختص انسان های مبارز و ژرف بین می داند زیرا ظاهر بین نیستند و می خواهند به کمال برسند.

اقبال نیز مانند عرفای دیگر نیروی قوی عشق را بر عقل رجحان می دهد، اما این برتری جویی عشق ، نزد اقبال به این معنا نیست که نیروی عقل را به کلی منکر شود.

بلکه اعتقاد دارد انسان باید با عشق به ذات کمال مطلق از عقل بگذرد و خود را به مسیر کمال برساند، وی عقل را به عنوان چراغ و نور راه قبول دارد و می گوید :

نشان راه ز عقل هزار حیله نپرس   بیا که عشق کمالی ز یک فنی دارد

نشان حقیقت را از عقل که اهل هزار حیله و فن است نپرس ، از عشق بپرس که در یک فن به کمال رسیده است. (بقایی ، ۱۳۸۲ : ۲۴۵)

ماه تمام ، اشاره به بدر کامل ماه ، کنایه از نهایت کمال و زیبایی

مفهوم ، عصاره ی وجودی من با شهد عشق به حق اندوده شده و عقل من (عقل جزیی) مرا به تحقیق و کوشش وا می دارد هر چند که عقل را هبر و روشنی را هم و عشق نیروی رسیدن و کمال من است اما توانایی این را ندارم که مانند ماه بعد از تلاش به نهایت کمال و غایت روشنی برسم.

تقابل عقل و عشق و بزرگداشت جانب عشق : عشق از دیدگاه صوفیان موجب تلطیف عواطف انسانی است. (شریفیان ؛ ۱۳۸۶ : ۲۴۵)

لب فروبند از فغان در ساز با درد فراق

عشق تا آهی کشد از جذب خویش آگاه نیست

لب فروبستن، کنایه از خاموش شدن و سکوت اختیار کردن در و درد، جناس مذیل. واج آرایی مصوت « ن». فراق، مقابل وصال، جدا شدن، جدایی عاشق از معشوق و در اصطلاح عرفا: « غیبت از وحدت ، یعنی آمدن سالک از وطن اصلی که عالم بطون است به عالم ظهور ... »(بقایی ، ۱۳۸۲ : ۲۰۹)

ازدید اقبال ، فراق باعث تعالی و پیشرفت انسان می گردد زیرا نتیجه ی دردمندی است و این دردمندی به انسان توانایی پیشرفت و بصیرت و استقامت می بخشد.

تا، به معنی اگر، از خصوصیات سبکی سبک عراقی.

آه کشیدن، کنایه از اظهار ناتوانی کردن

جذب ، نیروی عشق که تسخیر کننده است.

مفهوم : کم ناله و شیون کن و با درد جدایی و فراق کناربیا ، اگر عشق اظهار درماندگی و ناتوانی کند نشان دهنده ی این است که از قدرت بالای خویش اطلاعی ندارد. همچنین مصراع اول به رضا و تسلیم صوفیانه نیز اشاره دارد. اقبال در برابر سرنوشت کوتاه می آید و به رضای پروردگار راضی می گردد.

جُرّه شاهینی به مرغان سرا صحبت مگیر

خیز و بال و پرگشا پرواز تو کوتاه نیست

جُرّه شاهین، باز چالاک. اقبال شاهین (باز) را نماد آزادگی ، بلند پروازی و وارستگی می داند و از نظر او انسان آزاده و سالک واقعی راه حق باید خصلت و خصوصیات شاهین را داشته باشد.

مرغان سرا، کنایه از انسان های خام و ظاهر بین و عوام. بال و پر گشودن ، کنایه از تلاش کردن و به کمال و اوج رسیدن. بین شاهین ، مرغ ، بال و پر و پرواز ، مراعات النظیر هست. کوتاه نبودن پرواز ، کنایه از نامحدود بدون و داشتن ظرفیت بالا

واج آرایی مصوت « ر»

بال و پر و پرواز ، مراعات النظیر دارد.

سالک واقعی و انسان آزاده وقت و فرصت خود را با انسان های ظاهر بین و عوام به بیهودگی تلف نمی کند و با تلاش و کوشش خود را به اوج و کمال می رساند. همانند شاهین چابکی که دمساز و مرغان ضعیف و ناتوان و بی ظرفیت نیست و با پرگشودن به کمال پرواز خود می رسد.

کل بیت دارای هفت تمثیل است.

کرم شب تاب است شاعر در شبستان وجود

در پر و بالش فروغی گاه هست و گاه نیست

واج آرایی مصوت « ش»، واج آرایی « ب»، واج آرایی « س»

بیت دارای آرایه ی مذهب کلامی است.

مصراع اول دارای تمثیل است همچنین آرایه ی تشبیه صریح نیز دارد.

شبستان وجود، اضافه ی تشبهی ، شبستان ، حرمسرای پادشاهان و بزرگان.

پرو بال ، مراعات النظیر.کرم شب تاب و فروغ ، مراعات النظیر. هست و نیست، طباق و تضاد. شب و شبستان ، اشتقاق

اقبال در این بیت با به کارگیری تمثیلی زیبا شاعر را به مثابه‌ی کرم شبتابی می داند که در عرصه ی هستی گاه گاهی با نوری هر چند ضعیف قصد روشنگری دارد. هر چند این نور افشانی کم رمق است اما نتیجه‌ی مجاهدت و تلاش شاعر وارسته ای است که می خواهد با نتیجه ی تلاش ها و کوشش هایش ، دیگران را نیز به سمت حقیقت هدایت نماید. تاثیر این هدایت و روشنگری بستگی به میزان درک و توجه مخاطبانش دارد.

درغزل اقبال احوال خودی رافاش گفت　　زان که این نوکافرازآئین دیرآگاه نیست

بیت دارای تخلص، حسن تعلیل و تمثیل است. بیت دارای تجرید می باشد.

چنان که قبلاً نیز ذکر شد، « خودی » در فلسفه ی اقبال نیروی متمرکز و محوری است که فرد با تلاش و ممارست به آن دست می یابد. « خود » نیروی هدایتگری است که در زندگی جاری و ساری است. « اقبال برای پی بردن به اسرار عالم وجود آدمی را متوجه خودی او می سازد زیرا حقیقت غایی عالم هستی را در آن می بینید. »(بقایی ، ۱۳۷۲ : ۹)

« رسم است که دیری کافر اسرار دیر را فاش نمی کند. » (بقایی ، ۱۳۸۲ : ۲۱۱)

مفهوم ، من تازه وارد دیر شده ام ، اگر با آشکار کردن اسرار خودی مرتکب گناه می شوم ،به دلیل این نوکافری است.

ذوق خودی

ای خوش آن جوی تنک مایه که از ذوق خودی

در دل خاک فرو رفت و به دریا نرسید

ذوق، نشاط و« چشیدن طعم اتصال بـه حـق اسـت کـه ثمـره ی تجلـی و نتیجـه ی واردات است. » (شریفیان ، ۱۳۸۶ : ۲۶۱)

واج آرایی مصوت « ـَ » ، واج آرایی مصوت « خ »، واج آرایی مصوت « ر »، واج آرایی مصوت « ـُ »، واج آرایی مصوت « د»

بین جوی و دریا ، مراعات النظیر وجود دارد.خاک و دریا ، طباق، بیت دارای تمثیل است.

جوی تنک مایه ، رودی که به دریا نمی ریزد، سمبل سالک آزاده (وجود فانی) دریا ، سمبل حق (وجود باقی)

اقبال با زبان تمثیل استقلال و آزادگی « خودی » فانی (انسان) را در مقابل « خودی » باقی (حق) نشان می دهد. اقبال معتقد است که چیزی به نام فنای فی الله وجود ندارد، بلکه وجود فانی در مسیر رسیدن به وجود باقی استقلال خود را از دست نمی دهد. اما پیروان نظریه ی وحدت وجود بر این باورند که وجود فانی تلاش می کند تا به وجود باقی برسد و وقتی به حق واصل شد، در دریای حق مستحیل می گردد. این بیت بیانگر اختلاف نظر اقبال با داعیان و پیروان نظریه ی وحدت وجود است.

مفهوم : انسان و سالک آزاده و توانایی که قدم در راه شناخت حق می گذارد و هدف غایی اش رسیدن به حق است، حتی اگر نتواند به هدف خود برسد نیز جای رشک دارد، چرا که نفس عمل و اراده ی وی مهم است. همین که انسان تلاش کند و خنثی و ساکت بودن را نپذیرد هم جای احترام و تقدیر دارد زیرا نشاط و حلاوت « خودی » او را به جنب و جوش و حرکت وا داشته است.

از کلیمی سبق آموز که دانای فرنگ   جگر بحر شکافید و به سینا نرسید

بیت تلمیح به ماجرای حضرت موسی دارد.

کلیم ، سخنگو ، لقب حضرت موسی، موسی : نماد اشراق

جگر بحر ، اضافه ی تشبیهی

جگر بحر شکافتن ، اشاره به معجزه ی حضرت موسی دارد. زمانی که سپاه فرعون به دنبال حضرت موسی و قومش بود ، وی چوب دستی اش را درون رودخانه انداخت ، آن را دو قسمت کرد و راهی برای قوم بنی اسراییل گشود.

بحر و سینا: طباق. سینا، کوهی که حضرت موسی در آن نور حق را مشاهده نمود.

بحر و سینا: نماد علم و دانش. مفهوم، از کسی طلب علم کن که مانند حضرت موسی به اشراق و نور حقیقت و خودی رسیده باشد نه از دانشمندان و عالمان غربی که علم را مو شکافی می کنند اما هر چه تلاش و کوشش به کار بندند بازهم به حقیقت وجودی حق نمی رسند.

اقبال در بسیاری از اشعار خود مسلمانان را به اتحاد دعوت کرده و آنها را از وابستگی به شرق و غرب باز می دارد، زیرا معتقد است مسلمان واقعی با کوشش و ژرف بینی می تواند بر هر دشواری فائق آید و نیازی به داعیان غربی ندارد، در حقیقت اساس همه ی این پندها تاکید بر بی نیازی و آزادگی مسلمانان است.

چو موج مست خودی باش و سر به توفان کش

تو را که گفت که بنشین و پا به دامان کش

مصراع اول ، تشبیه صریح. بین موج و توفان ، مراعات النظیر. بین پا و دامان ، مراعات النظیر. بین سر و پا ، مراعات النظیر. واج آرایی مصوت « ک ». واج آرایی مصوت بلند « آ». مست خودی ، اضافه ی تشبیهی ، غرق شدن در خود.

سرکشیدن ، کنایه از پیشی گرفتن و برتر شدن

پا به دامان کشیدن ، کنایه از گوشه نشینی و عزلت اختیار کردن

مفهوم ، موج متشکل از حجمی از خود دریا است و با اصل خودش سرمست است. انسان هم باید به اصل خودش رجوع کند ، با آگاهی و شناخت در خودش غرق شود و بر توفان های موجود در این راه غلبه کند و بر آنها پیشی بگیرد. انسان باید در مسیر شناخت خود و حقیقت وجودش تلاش و مجاهده کند نه این که با ناتوانی کنار بکشد و عزلت اختیار کند.

اقبال بر حرکت و تلاش مداوم تاکید می ورزد.

گرفتم این شراب خودی بسی تلخ است   به درد خویش نگر زهر ما به درمان کش

شراب خودی : اضافه استعاری. بسی ، قید کثرت. مصراع دوم دارای حسن تعلیل است. واج آرایی مصوت « د». زهر و درمان، تناسب. زهررا به درمان کشیدن، پارادوکس، زهر را برای درمان نوشیدن. درد و درمان، اشتقاق. بیت دارای آرایه ی ابداع است

برفرض که مسیر خود آگاهی و خودیابی بسیار سخت و ناگوار و مانند شراب تلخ باشد، هر انسان عاقلی زهر تلخ را برای مداوای بیماری می نوشد . انسانی که به اهداف و مدارج بالا فکر می کند، در بند ناملایمتی ها نیست و حاضر است برای وصول به حق تلخی ها و ناگواری ها پیش روی را به جان بخرد.

نتیجه

۱- تصویر سازی: در اشعار اقبال تصویر سازی های ناب و زیبایی به چشم می خورد.

• ۲- بهره گیری از اسطوره در ابیات گزینشی مقاله های حاضر ، تنها دو مورد استفاده شده بود.

(جمشید و آدم)

۳- کلمات و ترکیبات حماسی : اصلاً استفاده نشده.

۴- نگاه متفاوت : به ندرت به چشم می خورد و هرگز از هنجارگریزی ملموسی استفاده نکرده . تنها در دو بیت شاهباز و جره شاهین ، برخلاف ادبا و عرفای دیگر که در متن و اشعار غیر عرفانی باز و شاهین را نماد قدرت می دانند، اما در حیطه‌ی عرفان باز را نماد انسان های متملق و چاپلوس و دو رو می گیرند (مثال روشن مانند منطق الطیر عرفانی عطار که به باز دیدی کاملاً منفی دارد) ، اقبال باز را با نقد عرفانی سمبل آزادگی و وارستگی گرفته است.

۵- ایجاز هنرمندانه : با کمی تساهل می توان برخی ابیات اقبال را دارای ایجاز دانست.

۶- طنز : هیچ اشاره یا نکته‌یی حاوی ظنز ندارد.

۷- فرهنگ و تمدن : در یک بیت به صورت کاملاً صریح مسلمانان را به اتحاد و کوشش دعوت می کند و بربی نیازی آنها از دولت های غربی تأکید می ورزد. در برخی اشعار هم به صورت غیر مستقیم تفاخر می کند به انسان های وارسته ی دوره های گذشته که با شناخت صحیح قدم در راه حق جویی گمارده اند. تمایل شدید اقبال بر این است که مسلمانان از علم غرب و شرق بهره مند شوند اما وابسته ی آنها نباشند و با مهارت از نظر علمی نیز بر آنها پیشی بگیرند. به طور کلی می توان گفت که اقبال در تمام ابیات خود انسان را به آزادگی، تلاش و جستجوی حقیقت فرا می خواند چرا که انسان آرمانی وی دارای همین خصوصیات و وارستگی هایی است که مایه ی افتخار می داند و بر انسان های کوته فکر و ظاهر بین بسیار خرده می گیرد.

۸- عناصر طبیعت : اقبال در استفاده از عناصر طبیعت کاملاً موفق عمل کرده و با زبان تمثیل و کنایه از نشانه ها و عناصر طبیعی بسیار زیبا سود برده است. مانند استفاده از گل ، کوه ، رود، دریا، بیابان، حیوانات، ستاره، افلاک، ماه، مهر ...

۹- آرایه های لفظی : در ادبیات بررسی شده آرایه ها ابعاد بیشتری ندارند و فقط محدود هستند به تعدادی آرایه ی تکراری مانند مراعات النظیر ، واج آرایی ، کنایه ، موازنه ، استعاره ، تمثیل ، تلمیح ، مذهب کلامی و ابداع . که بین این آرایه ها شاعر از آرایه ی تمثیل استفاده بیشتری نموده که به زیبایی شعر هم افزود است اما اغلب کنایاتی که به کار گرفته ، بدیع و تازه نیستند و شعر را به زودیابی و سادگی بیش از حد سوق داده اند. به طور کلی می توان گفت که زبان شعری اقبال بسیار ساده و زود فهم است و با توجه به این که اکثر قریب به اتفاق غزل هایش بر محور « خودی» استوار است اما همین مسأله کار وی را به تکرار کشانده و جز در ابیاتی که با تمثیل

بیان شده، مخاطب برای درک باقی ابیات با تعابیر دم دستی و بسیار ساده درگیر تنگنا می شود و در نتیجه باز می ماند.

۱۰- نو واژه گزینی: در برخی ابیات که متاسفانه انگشت شمارند، اقبال دست به ابداع و آفرینش واژه های جدیدی زده که باعث زیبایی ابیات شده است و می توان به آن ابیات با دیدی مثبت نگریست. برخی از این نو واژه گزینی ها عبارتند از : مردم آمیزی، آبروی عشقبازی، چمن سرا، نوکافر ، جوی تنک مایه ، گلو فشار، شبستان وجود. اگر اقبال همین گزینش واژگانی را در ابیات بیشتری اعمال می کرد شاید تا بدین حد درگیر ساده گویی و تکرار نمی گشت.

۱۱- عرفان : کمتر غزلی می توان از اقبال یافت که عرفان شرقی و خصوصاً از آموزه های مولانا تأثیر نگرفته باشد. اقبال در برخی بیت ها با زیرکی و چیره دستی راه رسیدن به خود یابی و شخصیت فردی را پیروی از راه های عرفانی می داند و برای زیباتر کردن کلام از تمثیل های تأثیر گذار و دلنشین سود می جوید. در واقع می توان گفت که عرفان در اشعار اقبال پایه ای است برای ستون دعوت به خودیابی و خود آگاهی که در این زمینه به حق موفق عمل کرده است. اقبال نقاط قوت تصوف و عرفان را گرفته و نقاط منفی آن را از آرای خودش کنار زده .

۱۲- تاثیر از اندیشمندان غرب: دیگر این که درست است اقبال از اندیشمندان غرب تأثیر گرفته اما در کل تابع و مقلد آنها نیست . به طور مثال او از فیخته، هگل و نیچه تاثیر گرفته اما اعتقاد کامل آن ها را نمی پذیرد . این اندیشمندان با اقبال فقط در خصوص به رسمیت شناختن « من » ، « خود»، « شخصیت فردی» ، « ابر انسان » و « خودی » نقطه ی مشترک دارند.

۱۳- پراگماتیسم یا عمل گرایی: اندیشه‌ی اقبال در برخی ابیات انگشت شمار با مکتب پراگماتیسم یا عمل گرایی نزدیکی دارد که در یک بیت که در مقاله نیز ذکر شده به طور مستقیم به این مکتب روی آورده اما در اندکی دیگر از ابیات ما شاهد روح عمل گرایی هستیم که از مفهوم کلی بیت این دید را برداشت می کنیم.

۱۴- خود فانی و خود باقی: اقبال به خود اعتقاد راسخ دارد و می پذیرد که جز ذات حق و حقیقت همه چیز فانی و زودگذر است، اما تفکر او مغایر با طرفداران اصالت وجود است که غایت را غرق شدن در حق و فنای فی الله می دانند، بلکه وی متعقد است هر انسانی که به درجه ی کنکاش و جستجو برای شناخت « خود» و وصول به معشوق ابدی می رسد، حتماً شرط فنای فی الله برای او واجب الاجرا نیست. همین که انسان برای خودش چنین هدف بزرگی را می پروراند و تا جایی که در توان دارد، دست از تلاش بر نمی دارد کافی است. انسان آرمانی اقبال دارای شخصیت پویا و تلاشگری است و البته اقبال برای انسان اختیار قائل است گرچه در برخی مواضع به قضا و قدر الهی تن می دهد.

۱۵- جایگاه عشق و عقل : همانطور که قبلاً نیز ذکر شد اقبال نیز همچون عارفان دیگر نیروی عشق را برتر از عقل دانسته و عشق را بر عقل رجحان می دهد که این به معنای نفی کامل عقل نیست. اقبال عقل معاش و جزیی را چراغی برای روشنگری راه عشق می داند در حقیقت عشق و عقل لازم و ملزوم یکدیگرند و با تفکر و کنکانش عقل است که انسان پی به عشق به حق می برد که در وجودش از ازل تعبیه شده ، پس عقل به مثابه‌ی نوری عشق را جلا می دهد و دیگر عشق است که راهنمای ادامه ی مسیر انسان وارسته می شود.

منابع

۱- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۷۵) **دیوان اشعار** ، تهران: انتشارات اقبال.

۲- -------------- (۱۳۷۹) **بازسازی اندیشه ی دینی در اسلام**، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران: چاپ رامین.

۳- بقائی، محمد (ماکان)، (۱۳۷۲) **تهران**: نشریه ی همبستگی.

۴- -------- (بی تا)(ماکان)، شرار زندگی..

۵- -------- (۱۳۸۲) **لعل روان**، تهران: انتشارات اقبال.

۶- پین، مایکل (۱۳۸۳) **فرهنگ اندیشه ی اقتصادی**، از روشنفکری تا پسا مدرنیته، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، چاپ دوم.

۷- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۶۲) **براساس نسخه‌ی محمد قزوینی و قاسم غنی**، تهران: انجمن خوشنویسان ایران.

۸- خلیفه، عبدالحکیم (بی تا) **مولوی**، نیچه و اقبال ، ترجمه محمد بقایی (ماکان)

۹- سپهری، سهراب (۱۳۶۳) **هشت کتاب**، تهران :کتابخانه‌ی طهوری.

۱۰- شریفیان، مهدی (۱۳۸۶) **جامعه شناسی ادبیات صوفیه**، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.

۱۱- عطارنیشابوری،فریدالدین(۱۳۸۲) **منطق الطیر**، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نوزدهم.

۱۲- ---------- (۱۳۸۴) **منطق الطیر**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.

۱۳- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۱) **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، با مقدمه عفت کرباسی و محمد رضا برزگرخالقی، تهران: انتشارات زوار.

۱۴- مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۴) **ارمغان مور**، تهران: نشرنی.

۱۵- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۶) **شمس تبریزی**، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات جاویدان ، چاپ هفتم.

۱۶- نقوی، علی محمد(۱۳۸۵) **ایدئولوژی انقلابی اقبال**، ترجمه م، بحری، تهران: انتشارات اسلامی ناصر خسرو.

دکتر مریم شعبانزاده
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه سیستان و بلوچستان

اقبال و عشق عارفانه

(بررسی مفهوم عشق عرفانی در شعر اقبال، موسوی و حافظ)

چکیده

بسیاری از شاعران مانند سنایی، عطار، مولوی، عراقی، حافظ و... از عشق عارفانه سخن گفته اند. مولوی و حافظ دو قله ی بلند عرفان و تصوّفند که بسیاری از شاعران پسین کوشیده اند قدم در راه ایشان بگذارند.از مقایسه ی اشعار عرفانی این دو عاشق ملاحظه می شود که آنان از دو منظر به عشق نگریسته اند. مولوی و حافظ هر دو عاشقان شیفته ای هستند که عشق جانشان را تعالی بخشیده و قوت جانشان شده است. عشق مولوی بی هیچ تردیدی عشقی الهی و قدسی است و معشوق او شاهد ازلی است اما معشوق حافظ از لونی دیگر است و گاه رنگ زمینی دارد.

اقبال نیز در ترسیم سیمای عاشق و معشوق به راه مولوی می رود او نیز عاشق دلسوخته ای است که مانند مولوی مخلصانه از جمال شاهد آسمانی و سوزش درون سخن سر می دهد. اما اقبال تنها در لهیب عشق باقی نمی ماند او از خود پا فراتر می نهد و به متن جامعه راه می کشد. وی معشوق ازلی را در میان مردم می یابد. از آنجا که درد دین و مصایب اجتماعی در نگاه او سیمایی پررنگ دارد، به مدد نیروی عشق برای رنج ها و عقب ماندگی های مردم چاره می جوید. در خلوت خود با زبان شعر و غزل دردها را می نالد و در جلوت با توان مضاعف بر بدی های روزگار می تازد. او

عاشق مردم و سعادت ایشان در پرتو پیروی از آیین نجات بخش اسلام است.خاستگاه غزل او دغدغه های دینی و اجتماعی است. لذاپس از جذبه ی عشق با امداد از نیروی عشق به درون جامعه می شتابد و به اصلاح گری می پردازد:

عاشق آن نیست که لب گرم فغانی دارد عاشق آن است که بر کف دو جهانی دارد

(اقبال، ۱۳۷۶ : ۱۴۴)

اقبال که یک مصلح اجتماعی است برخلاف سعدی که از خانقاه به مدرسه آمد تا غرق شدگان را نجات بخشد سوار بر مرکب عقل از مدرسه به راه طریقت گام نهاد تا با نیروی طریقت، جامعه را اصلاح کند :

من بنده ی آزادم عشق است امام من عشق‌است امام من، عقل است‌غلام من

(همان : ۱۵۸)

این مقال در جستجوی بررسی مضمون عشق درغزلیات فارسی اقبال در مقایسه با مولوی و حافظ است.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، حافظ ، مولوی ، عشق عرفانی

تاریخ عشق نزد صوفیان

واژه ی عشق و الفاظ متناظر با آن در زبان عرفانی نتیجه ی رویکرد عرفا به رمز است. این واژگان از طریق شعر به حوزه ی تصوّف راه یافتند.ابتدا اشعار عاشقانه با منظوری عارفانه در مجالس سماع صوفیان قرائت می شد و از این طریق اصطلاحات مربوط به عشق و عشق بازی وارد حوزه ی عرفان و تصوّف گردید. اختیار زبان عاشقانه ناشی از ناتوانی عرفا از بیان صریح تجربیات عارفانه و نامحرم شمردن نااهلان از آن معانی بوده است.از سوی دیگر با زبان استعاری شعر، بیان معانی و واردات عارفانه به گویا ترین و طبیعی ترین نحو، ممکن بوده است. شعر و غزل با عرفان از تنگنای شهوات انسانی به در آمد و کمال یافت.عرفان نیز با شعر و غزل لطیفتر و پررمز

و رازتر گشت.

پیشوای مکتب عاشقان در میان صوفیان، رابعهٔ است. رابعه مفهوم زهد و محبت را با نوعی معرفت در آمیخت. معرفتی که صوفی را وا می داشت تا با محبتی حاصل از معرفت خدا را بپرستد. رابعه آرامش دل محبّ را منوط به همراهی با محبوب می داند«محب الله لایسکن انینه و حنینا حتی یسکن مع محبوبه»(سهروردی،۱۹۶۶م، :۵۰۷). حسن بصری زاهد معاصر رابعه نیز در نامه ای که به عمربن عبدالعزیز نوشته عابدان را با تعبیرعاشق توصیف کرده است:«...العیون الیها ناظره والنفوس لها عاشقه .القلوب الیها والهه ....وما هذا معنا لها الا عشقا ، و من عاشق شیئا لم یعقل غیره ....فهما عاشقان طالبان لها فعاشق قد ظفر بها ...»(ابونعیم اصفهانی،بی تا : ج۱۳۵/۲). شطحیات شعرگونه ی بایزید بسطامی سرشار ازشور عاشقانه است. ذوالنون مصری نیزکه از شوق دوست، درونش به آتش کشیده شده بود در بیماری مرگ این شعر را بر لب ترنّم کرد:

«الخوف امرضنی و الشوق احرقنی   و الحب اضنائی والله احیانی»[۲]

(عطار،۱۳۷۰: ۱۵۸)

حلّاج و ابوالحسن نوری نیز که سوختگان دیگر عشق الهی بودند، فریاد عشق را سر دادند از حلّاج اشعار عاشقانه ای بازمانده است که شور عرفانی در آن موج می زند. احمد غزّالی و عین القضات نیز در این وادی ره سپردند و به نثر، عشق عرفانی را سرودند. روزبهان بقلی ،عطار ، سعدی ، مولوی، عراقی و حافظ از عاشقان عارف قرون بعد هستند.

طفیل هستی عشقند آدمی و پری   ارادتی بنما تا سعادتی ببری

(حافظ،۱۳۸۲: ۴۵۲)

علامه محمد اقبال لاهوری نزد عامه ی مردم بیشترشاعری اصلاح طلب است که در میانه ی غوغای تهاجم فرهنگی غرب و استیلای سیاسی فرنگیان بر جوامع شرقی، عَلم آزادگی و توجه به خودی و بازگشت به اسلام بر دوش کشید و مبارزه ای فرهنگی را

---

[۲] -بیم بیمارم کرد و سوز دل مرا سوزاند و دوستی به بسترم افکند و خداوند زنده ام گردانید.

تداوم بخشید که در نهایت موجب استقلال پاکستان گشت و چه بسا این روشنگری ها دراستقلال بخش هایی از افریقا از یوغ استعمار نیز مؤثر بوده باشد. ولی وی غیر از فعالیت های سیاسی و دینی به عرفان اسلامی هم توجه داشته است.یکی از دلمشغولی های وی مبارزه با عناصری است که با ریاکاری در پشت ظواهر دینی پنهان شده و چهره ای کریه و ناپسند از دین به نمایش می گذاشتند. یکی از جلوه های این مردم فریبی، صوفی گری و درویشی است . آن صوفی نمایان پشت الفاظ زیبای درویشی به کسالت و تنبلی و ناپاکی که با روح اسلام ناسازگار است. پنهان شده و با تن دادن به دریوزگی و آلودگی، جامعه را از قافله ی تمدن دور می کردند . از سوی دیگر با نشان دادن چهره ای نازیبا از دین اسلام و عرفان و تصوف، توجه جوانان و اندیشمندان را از دین بر می گرداندند و در غوغای رواج مکاتب فکری مختلف، که دین را افیون توده ها می نامیدند، با مشی غیر اسلامی خود، دین را عامل عقب افتادگی جوامع مسلمان قلمداد می کردند.اقبال با نشان دادن جنبه های نیک دین داری و توجه دادن مسلمانان به خودی خود رویکرد نواندیشان را به سوی تعالیم انسان ساز اسلام تغییر داد.

اقبال کوشید زوایای پنهان ولی انسان مدارانه و شورانگیز عرفان اسلامی را نیز آشکار سازد. دو بخش «زبور عجم» و «می باقی» در کلیات اقبال لاهوری شامل غزلیات عارفانه ی اوست. وی کوشیده است در همه ی اشعار خویش و بخصوص در این دو منظومه، عرفانی پویا و عارفی آزاد اندیش را که در عین خدا شناسی و خلوت گزینی به روحی متعالی دست یافته و در فعالیت ها و مبارزات اجتماعی حضوری فعال دارد به تصویر کشد.

به نظر می رسد اقبال در این دو منظومه به آثار عرفانی پیش از خود نظر داشته است و بخصوص با مضامین دیوان حافظ و کلیات شمس و مثنوی معنوی و آثار سعدی آشنا و مأنوس بوده است. در بعضی موارد توارد هم در شعر اقبال یافت می شود.

وجوه عشق

درک مفهوم عشق برای ساحل نشینان بی خبر از طوفان عشق بسیار دشوار است. عشق مثلثی سه وجهی است : عاشق، معشوق و عشق. سیمای عاشق و معشوق وابسته به نوع عشق است. اگر عشق زمینی باشد، جلوه ی معشوق و نیاز عاشق نیز بشری ست که حکیمان آن را عشق مجازی خوانده اند. در این منظر معشوقی زمینی دل و دین عاشق از سر نیاز بشری می برد. در عشق الهی و فرازمینی که عشق حقیقی نام دارد، هرچه هست معشوقی آسمانی است که عاشق از جذبه ی الهی اورا می ستاید. بین مفهوم عشق عرفانی و معنی عشق زمینی و جسمی فاصله از زمین تا آسمان است. هرچند عشق مجازی پلی به عشق حقیقی است و رنج عاشق در راه معشوق در هر دو نوع عشق ورزی نهایتی ندارد، اما دریافت عاشق از معشوق در این دو عشق کاملاً متفاوت است. آنچه در این مقال مدّنظر است عشق عرفانی به دور از شائبه ی جسمانی است.

درره عشق نشد کس به یقین محرم راز هرکسی بر حسب فکر گمانی دارد

(حافظ، ۱۳۸۲: ۱۲۶)

در عشق الهی عرفانی، عاشق از سر استغنا به معشوق الهی دل می بازد.عارفان عاشق، جهان و پدیده های جهان را فروغی از رخ آن معشوق ازلی می بینند که در جام جهان پرتو افکنده است.هرپدیده آینه ای است که جمال معشوق را بازمی تاباند. با این حال عاشقان عارف در پیروی از مکتب عشق یکسان و هم عقیده نیستند.تلقی هر کدام بنا به تجربیات گوناگون که از عشق داشته اند، متفاوت است. زیرا عشق دامن جانشان را به یکسان نگرفته است. هر کدام مفهومی تازه و جلوه ای خاص از جمال معشوق را درک می کنند. ازنظر مولوی همه ی هستی بر وجود عشق بنا نهاده شده است. معشوق مولوی صبغه ای آسمانی دارد وهمه ی عالم از آن اوست .اوهست و آنچه غیر او باشد همه نیستی است. عاشق، آزاده ای است که دل در بند آن زیبای الهی سپرده و بی اختیار آنجا که خاطرخواه یار است،می رود. معشوق درشعر حافظ جلوه ای سفّاک دارد و

عاشق ناتوان در پنجه های خونریز او اسیر است:

گفتـــم مگـــر به گریه دلش مهربان کنم چون سخت بود در دل سنگش اثر نکرد

(حافظ، ۱۳۸۲ :۱۳۹)

باکه این نکته‌توان گفت‌که‌آن سنگین‌دل کشت مـارا و دم عیسی مریم با اوست

(همان :۵۶)

در نگاه مولوی عشق موجب انبساط عاشق می گردد. عشق به کوه جان می بخشد و چالاکی عطا می کند:

جمله معشوق است وعاشق پرده ای زنده معشوق است و عاشق مرده ای

(مولوی،۱۳۵۷:د۱/)

جســـم خاک از عشق بر افلاک شد کـــوه در رقص آمـد و چالاک شد

(همان :د۲۵/۱)

عاشقان را شد مدرس حسن دوست دفتر ودرس و سبقشان روی اوست

(همان : د۳۸۴۷/۳)

در اشعار فوق سه وجه عاشق و معشوق و عشق در عشق عرفانی را می توان مشاهده کرد.درشعر مولوی معشوق آسمانی ، عاشق، چالاک و عشق ازلی است.اما معشوق حافظ فرا زمینی است.یا شاهدی ازلی است و یا ایزدبانویی مهیب است که شیفته ای را در ید قدرت گرفته است.

اقبال با تأسی از سیمایی که در متون ادب فارسی از عاشق و معشوق و رابطه ی عاشقانه ی این دو ترسیم شده است، عاشق را انسانی آزاد اندیش و پر تکاپو در راه هدفی والا توصیف می کند .در شعر او، عاشق انسانی آزاده و ارزشمند است که قافله سالار هدایت به سوی کمال است.

به چشم کم منگر عاشقان صادق را که این شکسته بهایان متاع قافله اند

(همان: ۱۳۶)

آزاداندیشی اقبال تا آنجاست که حتی بر خدا که معشوق اوست خرده می گیرد

وچون و چرا می کند:

گفت یزدان که چنین است ودگر هیچ مگو
گفت آدم که چنین است و چنان می بایست
(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۵۷)

یا جهانی تازه ای یا امتحانی تازه ای/می کنی تا چند با ما آنچه کردی پیش ازاین/یا چنان کن یا چنین(همان، ۱۲۳)

تقابل عقل و عشق

بسیاری از عرفای عاشق بر عقل تاخته اند و با طرح بحث جدال اسطوره ای عقل و عشق، عقل را در فهم ظرایف و لطایف عشق، نا کار آمد توصیف کرده اند. مولوی نیز سوار بر توسن عشق، مرکب لنگ استدلالیان چوبین پا را نکوهش می کند و می گوید:

عقل درشرحش چو خر در گل بخفت　　شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
(مولوی،۱۳۵۷: ؟)

عقل را قربان کن اندر عشق دوست　　عقل ها باری از آن سوی است کوست
(مولوی،۱۳۵۷: د۱۴۲۴/۴)

حافظ نیز به ملامت عقل بر می خیزد:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است
کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد
(حافظ، ۱۳۸۲: ۱۲۳)

با مدعی مگویید اسرار عشق و مستی　　بگذار تا بمیرد در درد خود پرستی
(همان:۴۳۶)

به عُجب علم نتوان شد ز اسباب طرب محروم
بیا حافظ که جاهل را هنی تر می رسد روزی
(همان : ۴۵۵)

اقبال نیز از عالمان متظاهر که از درک عوالم عشق بی خبرند می شورد.او از علوم زمینی برائت می جوید:

حکمت وفلسفه کرده است‌گران‌خیزمرا خضر من ازسرم این بار گران پاک انداز
(اقبال، ۱۳۷۶ : ۱۲۴)

وی حتی بر افلاطون که نماد خرد ورزی و تعقل است می تازد:

بر عقل فلک پیما ترکانه شبیخون به یک ذره ی درد دل از علم فلاطون به
(همان : ۱۲۲)

تکیه بر عقل جهان بین فلاطون نکنم در کنارم دلکی شوخ و نظر بازی هست
(همان: ۱۲۰)

با این همه عقل راهنما را یکسره نفی نمی کند و گذار از راه عشق را بی همراهی وهمرکابی عقل میسر نمی داند:

من بنده ی آزادم عشق است امام من عشق است امام من عقل است غلام من
(همان: ۱۵۸)

مجادله ی عشق و شریعت

یکی از پرچالش ترین سخنان صوفیان مجادله با شریعت نمایان وزاهدان و فقیهان ظاهر بین است. در متون آمده است که رابعه بر حسن بصری خرده می گیرد که به علم کتاب و دفتر خو گرفته است و حسن بصری از او تمنای علمی می کند که در دفتر و حرف نمی گنجد (عطار، ۱۳۷۰: ۷۹). اولین گام صوفیان پس از تشرف به عرفان شستن اوراق و دفتر بود. شکاف طریقت و شریعت آنگاه که به عرفای اهل سکر و پیرو عشق نزدیک می شود، ژرف تر وهول انگیزتر می گردد. ابوالقاسم قشیری که خود در زمره ی عارفان روزگار بود، کاربرد واژه ی عاشق را برای صوفی شایسته

نمی دانست. زیرا مصداق آن واژه را در مورد ازدواج زن و مرد و روابط بشری می دانست. (قشیری،۱۳۷۹: ۵۶۱). جدال بی پایان شریعت و طریقت به بر دار کشیدن حلاج و شمع آجین شدن عین القضات و خفه کردن سهروردی و ناپدید شدن شمس و... انجامید.

عارفان نیز برای مقابله به مِثل یا به بی اعتنایی به فقیهان روی آورده اند یا آنان را به ناتوانی از درک مفهوم عشق عرفانی متهم ساخته اند:

آن طرف که عشق می افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

(مولوی،۱۳۵۷:د ۳۸۳۱/۳)

و یا زبان به سخره ی عابدان ریاکار گشوده زاهدان ریاکار و ظاهرالصلاح را به نشتر طعن آزرده اند.

واعظان کین جلوه بر محراب و منبر می کنند

چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند

(حافظ،۱۳۸۲: ۱۹۹)

منعم مکن زعشق وی ای مفتی زمان معذور دارمت که تو او را ندیده ای

(همان ۸۲: ۴۲۹)

اقبال نیز زاهدان فاسق و مدعیان تصوف را به شمشیر ملامت نواخته است:

شیخ شهر از رشته ی تسبیح صد مؤمن به دام/ کافران ساده دل را برهمن زنار تاب/ انقلاب انقلاب ای انقلاب

واعظ اندر مسجد و فرزند او در مدرسه/ آن به پیری کودکی، این پیردر عهد شباب/انقلاب انقلاب ای انقلاب (اقبال، ۱۳۷۶ : ۱۴۶)

بی تردیدعلم حزم اندیش باعوالم روحانی عشق و غزل عاشقانه سر ناساز دارد و به تهمت کفر و بددینی اورا از خود می راند، لذا اقبال با مدرسه و اهل دفتر وداع می کند:

اقبال غزلخوان را کافر نتوان گفتن سودا به دماغش زد از مدرسه بیرون به

(همان : ۱۲۲)

عشق از نگاه اقبال

در عشق عرفانی خداآن شاهد ازلی است که بنده به اوعشق می ورزد. در نگاه عرفا معشوق همان عاشق است که ودیعه ی عشق را در نهاد بشر نهاده است و به تعبیری خود اول عاشق است و جهان را برای مشاهده ی جمال خود در آینه ی وجود خلق کرده است . احمد غزالی در سوانح و عین القضاۀ در آثار خود بحثی مبسوط درباره ی حقیقت و حالات عشق در آثار خود مطرح کرده اند. عین القضات عشق را از جانب معشوق می داند: « چه گویی عشق از عاشق است یا از معشوق ؟ نی نی از معشوق است» (عین القضات ،۱۳۴۱: ۲۷۹). این اندیشه که خدا –معشوق ازلی- خود پیشتر از خلق انسان عاشق بوده وموجودات عالم و در رأس آنها آدم را برا ی مشاهده ی جمال خود خلق کرده است، در آثار بیشتر عرفا مطرح بوده است ودر آثار عارفانی مانند مولوی و حافظ و... متون عرفانی مانند تفسیر کشف الاسرار و مرصاد العبادو... آنجا که به تفسیر و تحلیل حدیث قدسی « کنت کنزاًمخفیا فاحببت ان اُعرف فخلقت الخلق لکی اُعرف»پرداخته اند، دیده می شود.

اقبال به این نکات توجه داشته و سنت ادبی عشق عرفانی را بی کم و کاست در شعر خود رعایت کرده است . در این منظومه وی چهره ای آشنا از معشوق سراغ داده است که مشابه آن را در شعر مولوی و حافظ می توان دید.عشقی که اقبال توصیف کرده است همان است که گذشتگان بیان کرده اند. سیمای عاشق نیز با اندک تفاوت خود اقبال است که در دام عشق الهی گرفتار آمده، ولی از بندی بودن خود نه تنها ننگی ندارد که به بندگی چنان مقامی مفتخر است.آنچه در ذیل می آید جلوه ای از ویژگی های این عشق عارفانه است:

پرتوجمال معشوق: هدف خداوند از خلق عالم مشاهده ی جمال خود بوده است. خدا عالم را به دلیل مشتاقی خود به مشاهده ی گنج پنهان وجلوه گری بر آدم، هستی داده است:

در ازل پرتو حسنت زتجلی دم زد   عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد ازین غیرت وآتش به همه عالم زد

(حافظ،۱۳۸۲ :۱۵۲)

سایه ی معشوق اگر افتاد بر عاشق چه باک

مــا بــه او محتـــاج بودیم او به ما مشتاق بود

(همان: ۲۰۷)

مضمون مشتاقی خدا به جلوگری ومشاهده ی جمال خود در آینه ی جهان در شعر اقبال چنین آمده است:

ماازخدای‌گم شده ایم اوبه جستجوست چــون مــانیــازمنـدوگرفتار آرزوست

گــاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش گاهی‌درون‌سینه‌ی‌مرغان به‌های وهوست

(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۴۴)

صورت گری که پیکر روز وشب آفرید ازنقش این وآن به تماشای خود رسید

(همان : ۱۵۷)

جان در عدم آسوده بی ذوق تمنا بــود مستانه نواها ها زد در حلقه ی دام من

(همان :۱۵۸)

مبدأعشق: از منظر عرفا خداوند خود اولین عاشق است .او به مثابه پری رویی است که تاب مستوری ندارد و هر دم برآن است تا جلوه گری کند . پس خدا با خلق جهان و آدم جلوه برافروخت و در آینه ی وجود جمال خود را مشاهده کرد.

خلق را چون آب دان صاف و زلال واندر آن تابان صفات ذوالجلال

(مولوی، ۱۳۵۷: د۳۱۷۲/۶)

...خــوبــرویــان آینه ی خوبی او عشــق ایشان عکس مطلوبی او

(همان: د۳۱۸۱/۶)

مولانا از زبان خدا اعتراف می کند که علت خلق عالم عشق است:

گر نبودی بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را
(همان: د۲۷۳۸/۵)

استغنای عشق: عشق سراسر استغناست. ازعزت عشق عشاق، عزیز می گردند.دل بستن به معشوق حقیقی به عاشق چنان عزتی می دهد که همه ی دنیا در پیش چشمش بی مقدار می آید. عشق نزد مولوی ، اقبال و حافظ جامه ی استغنا و ناز به بردارد:

با دو عالم عشق را بیگانگی اندرو هفتادودو دیوانگی
(همان : د۴۷۱۹/۳)

گریه ی حافظ چه سنجد پیش استغنای عشق
کـــاندریـــن دریا نماید هفت دریا شبنمی
(حافظ،۱۳۸۲: ۴۷۲)

عشـــق زپا در آورد خیمه ی شش جهات را
دست دراز می کنـــد تـا به طناب کهکشان
(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۲۱)

حیات بخشی عشق: حیات بخشی عشق مضمون دیگری است که نزد عرفا رایج است.روزبهان اساس زندگی را بر مبنای عشق می بیند: «هر که به عشق حق زنده شد، ذکر موت برایشان روا نباشد.» (روزبهان بقلی،۱۳۶۰: ۱۴۱). اقبال عشق را زندگی بخش می داند.همان که قبل از او مولوی وحافظ مکرر گفته اند:

دور گردون ها ز مدح عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان
(مولوی، ۱۳۵۷: د۳۸۵۴/۵)

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم
دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
(مولوی،بی تا: غ۱۳۹۴)

دوش وقت سحـــر از غصه نجاتم دادند واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
(حافظ، ۱۳۸۲:۱۸۳)

بردر میخانه ی عشق ای ملک تکبیرگوی　　کاندر آنجا طینت آدم مخمّر می کنند
(همان : ۱۹۹)

ای عالم رنگ و بواین صحبت ما تا چند　　مرگ است دوام توعشق است دوام‌من
(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۵۸)

کمال بخشی عشق: عشق عاشقان را متحول می سازد.سرگردانی و طیّ طریق دشوارعشق، عاشق را چنان آبدیده می کند که کمالات معنوی را گام به گام با گداختگی روح وجسم پشت سر می نهد .

عشق است که درجانت هرکیفیت انگیزد　　از تاب وتب رومی تا حیرت فارابی
(اقبال ، ۱۳۷۶:)

عشق قهـــار است و مـــن مقهور عشق　　چون شکر شیرین شوم از سوز عشق
(مولوی، ۱۳۵۷: د)

هـــر کـــه را جامه زعشقی چـاک شد　　او ز حـــرص و عیب کلـی پاک شد
(همان : دا/۲۲)

بی پروایی عاشق: عاشق از خطر کردن واهمه ندارد. چون جان عزیز را در مسلخ عشق گروگذاشته است.اقبال مانند مولوی بی واهمه از خطر، شیر بیشه ی میدان است:

گراژدهاست بره، عشق است چون زمرد　　از برق این زمرد هین اژدها رها کن
(شمس، بی تا: ج۲۰۳۹/۴)

عشق از فریاد ما هنگامه ها تعبیرکرد　　ورنه این بزم‌خموشان هیچ‌غوغایی‌نداشت
(اقبال ،۱۳۷۶ :۱۵۷)

شعله ی سینه ی من خانه فروز است ولی
شعله ای هست که هم خانه براندازی هست
(همان : ۱۲۰)

آزادگی و ستم ستیزی عاشق:.عشق اقبال عمل گرایانه است. عشق موجب پالایش روح او می گردد. آنگاه پرده ی تزویر و ریا را برمی درد. زیرا از کسی جز معشوق باک

ندارد حافظ نیز از زاهدان ریاکار ومحتسبان سختگیر و فقیهان نادان بسیار شکایت کرده است :

مشکلی دارم زدانشمند مجلس بازپرس توبه فرمایان چراخود توبه کمترمی کنند

(حافظ، ۱۳۸۲: ۱۹۹)

مازخلوت کده ی عشق برون تاخته ایم خـــاک پـــارا صفت آینـــه پرداخته ایم

(اقبال، ۱۳۷۶ :۲۵۹)

ازآن پیش بتان رقصیدم وزناربربستم که شیخ شهر مرد با خدا گردد زتکفیرم

(همان : ۱۴۷)

چه ملایی چه درویشی چه سلطانی چه دربانی

فروغ کار می جوید به سالوسی و زراقی

(همان : ۱۲۴)

به علم غره مشو کار می کشی دگراست فقیـــه شهـــر گـــریبـــان و آستین آلود

(همان :۲۴۳)

بی نیازی عاشق:عاشق از عشق روزی می خورد و به غیر او محتاج نیست .پس نباید به پستی و دنائت تن در دهد. آنها که به بندگی معشوق خوگر شده اند بندگی غیر را برنمی تابند. رهایی از بند خود نتیجه ی نهایی عشق ورزی است:

ملک دنیا تن پرستان را حلال ما غلام ملک عشق بی زوال

(مولوی، ۱۳۵۷: د۴۴۲۱/۵)

جره شاهینی به مرغان سراصحبت مگیر خیز وبال وپرگشا پروازتوکوتاه نیست

(اقبال،۱۳۷۶: ۱۴۳)

به شکوه بی نیازی زخدایگان گذشتم صفت مه تمامی که گذشت بر ستاره

(همان : ۱۲۰)

ایت کرده عجب اگر دو سلطان بــــه ولایتی نگنجند

کنند عجب این که می نگنجد به دو عالمی فقیری

(همان: ۱۱۸)

۱۹۹) زمین به پشت‌خود الوند وبیستون دارد غبار ماست‌که بردوش اوگران بوده است

ایم (همان : ۱۴۲)

(۲۵ خداخواهی عاشق: در نگاه عرفا تنها خدای توانمند ومهربان سزاوار معشوق بودن است.عارف عاشق از هرچه غیر خداست روبرمی گرداند و جامه ی معشوقی را تنها درخور قامت بی مثال خدا استوار می یابد.

هرچه جز عشق خدای احسن است گرشکرخواری است آن جان کندن است

(مولوی،۱۳۵۷: ۳۶۸۶)

ملت عشق از همه دین ها جداست عـــاشقـــان را ملت و مذ هب خداست

(همان: د۱۷۷۰/۲)

اقبال خداپرستی است که معشوق خود را با دو جهان مبادله نمی کند:

دل به کسی نباخته با دوجهان نساخته من به حضور تو رسم روز شمار این چنین

(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۲۴)

مولوی با عشق ورزی به محبوب حقیقی عزم فلک می کند و از دنیا می گذرد:

هر نفس آواز عشق می رسد از چپّ و راست ما به فلک می رویم عزم تماشا که راست(مولوی،بی تا، ج۱/غ۴۶۳)

از این نظر عشق ورزی اقبال و مولوی مشابه است. تفاوت آنجا آغاز می شود که اقبال پس از عاشقی در خود نمی ماند و به کار جهان وخلق می پردازد:

اقبال قبا پوشد در کار جهان کوشد دریاب که درویشی با دلق و کلاهی نیست

(اقبال، ۱۳۷۶ : ۱۴۸)

شطح گویی عاشق: بی قراری عاشق چنان است که دل و دین از دست می دهد و بی محابا اسرار عشق را برملا می کند.حلاج و بایزید نمونه هایی از این فاش گویی اسرار هستند. حافظ جرم حلاج را آشکارکردن اسرار مگو دانسته است.:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد

(حافظ، ۱۳۸۲: ۱۴۳)

غلیان عشق، اقبال را نیز به شطاحی واداشته و از سنگینی بار عاشقی که به کرشمه ی الهی بر دوش عاشق نهاده شده است به معشوق شکایت می برد:

شرر از خاک من ریزد کجا ریزم که را سوزم

غلط کردی که در جانم فکندی سوز مشتاقی

(اقبال،۱۳۷۶ : ۱۲۴)

پراکنده گویی عین شوریدگی است و اقبال از شور عشق پریشان گو گشته است:

اگر سخن همه شوریده گفته ام چه عجب

کـه هر که گفت ز گیسوی او پریشان گفت

(همان: ۱۳۶)

تساهل و تسامح عاشق:عشق وجود عاشق را از چنان رأفت و سعه ی صدری آکنده می سازد که دیر و کنشت مسجد وکلیسا در نگاه او یکی است . هندو و ترک و روم را از یک دیار می داند وآن شهرستان عشق است:

کنشت وکعبه و بتخانه و کلیسا را هزار فتنه از آن چشم نیم باز آور

(همان:۱۱۷)

انبساط عاشق: عشق وجود عارف را متحول می سازد و از قوت عشق انبساط و شور می یابد.

رقص بر شعر تر و ناله ی نی خوش باشد

خاصه رقصی که در آن دست نگاری گیرند

(حافظ، ۱۳۸۲: ۱۸۵)

حاجت مطرب و می نیست تو برقع بگشا   که‌به‌رقص آوردم‌آتش‌رویت‌چوسپند
(همان: ۱۷۸)

عنچه ی دل گرفته را از نفسم گره گشای   تازه‌کن از نسیم من داغ درون‌لاله را
(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۱۷)

گفتمش دردل من‌لات ومنات‌است بسی   گفت‌این میکده را زیرو زبر باید کرد
(همان :۱۴۲)

نتیجه

اقبال لاهوری در راه ورسم عاشقی از شیوه ی استادان زبان و ادبیات فارسی تأسی جسته است . در توصیف شرح و بیان عشق سرمشق او حافظ و مولوی است.با این حال دغدغه های فردی او در زمینه ی مسایل اجتماعی و دینی وی را واداشته است تا عشق را زمینه ای برای بیان حل آن مشکلات قرار دهد. معشوق او مانند معشوق مولوی خدای زیبا و مهربان است و از معشوق سفاک و عاشق کش حافظ خبری نیست.

منابع

۱- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۷۶)**کلیات**، به کوشش احمد سروش،چاپ هفتم. تهران: انتشارات سنایی.

۲- روزبهان بقلی، ابو محمد(۱۳۶۰)**عبهر العاشقین**، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران: انجمن ایران و فرانسه در تهران.

۳- حافظ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (بی تا) **حلیه‌الاولیا ء و طبقات الاصفیاء**، ج عاشر، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۴- حافظ، شمس الدین محمد(۱۳۸۲)**دیوان**، به تصحیح بهاءالدین خرمشاهی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دوستان

۵- سهروردی عبدالقاهرعبدالله[۳] ابوحفص عمر(۱۹۹۶م) **عوارف المعارف**، الطبعه الاولی، بیروت: دارالکتاب العربی.

۶- عطار، فریدالدین(۱۳۷۰)تذکره الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، چاپ تهران. زوار.

۷- عین القضات همدانی، ابو یوسف عبدالله ابن محمد(۱۳۴۱) **مجموعه مصنفات [شامل تمهیدات و زبده الحقایق، شکوی الغریب و...) تصحیح عفیف عسیران**، تهران: دانشگاه تهران.

۸- قشیری، ابوالقاسم(۱۳۸۵)**رساله قشیریه**، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد

[۳] - در این چاپ نام نویسنده به اشتباه عبدالقاهر عبد الله ثبت شده است.

عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ نهم،تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۹- مولوی بلخی، جلال الدین محمد(۱۳۵۷) مثنوی. تصحیح نیکلسون. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

۱۰- ---------(بی تا)**کلیات دیوان شمس تبریزی**،تصحیح محمد عباسی. بی جا: انتشارات طلوع.

دکتر اکبر شعبانی
استادیار زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه آزاد اسلامی واحد نیشابور

چکیده

بررسی ویژگی های زبانی شعر اقبال

در اواخر قرن سیزدهم هجری که هنوز شهر لاهور دوران شکوفایی و عظمت زبان و ادب فارسی را در خاطر داشت، کودکی پا به عرصه وجود گذاشت که بعدها عنوان آخرین سخن سرای بزرگ فارسی گوی شبه قاره هند را به خویش اختصاص داد. شاعری پاسی گوی، اما غیر فارسی زبان.

با توجه به عظمت مقام اقبال و گستردگی معارف موجود در آثارش، لازم است شعر او از جنبه های گوناگون مورد نقد و بررسی دانشمندانه قرار گیرد. پر واضح است، بررسی همه ی جوانب سخن او از حوصله ی یک مقاله خارج است، لذا حقیر در این نوشتار تنها به بررسی زبانی کلام اقبال و بیان پاره ای از خصوصیات برجسته ی شعر و شیوه ی خاص بیان او خواهم پرداخت.

امید که تلاشی باشد هرچند اندک در معرفی ویژگی های گاه نا مانوس سخن شاعر در مقایسه با فارسی رایج در ایران و شناساندن سبک سخن او

واژگان کلیدی: شبه قاره، شعر فارسی، اقبال، ویژگی های زبانی

علامه محمد اقبال، شاعر،متفکّر، مصلح، فیلسوف و سیاستمدار شهیر پاکستانی که در۲۲ فوریه سال ۱۸۷۳ میلادی مطابق با ۱۲۸۹ هجری قمری از پدری نور محمد نام در سیالکوت پنجاب دیده به جهان گشود(سعیدی، ۱۳۷۰ : ۳۳)، آخرین سخن سرای نام آور شبه قاره هند است که افکار بلند خویش را در قالب زبان شیرین فارسی به جهانیان عرضه داشته است.

گفتنی است، گرچه زبان و ادب فارسی و فرهنگ ایرانی در زادگاه اقبال موضوعی غریب و بیگانه نبوده واهالی لاهورازقرن ها قبل بامدنیّت شگرف ایران زمین درارتباط و پذیرای سخنورانی پارسی گو از جمله مسعود سعد سلمان همدانی بوده اند، اما واقعیت این است که در اواخر قرن سیزدهم یعنی ایام کودکی اقبال دیگر زبان فارسی در پنجاب آن هیمنه و شکوه سابق را نداشت و زبان علم و ادب به حساب نمی آمد و زبان تعلیم و تربیت در مدارس منطقه نه فارسی بلکه زبان اردو بود و شاعر هیچ گونه ارتباط محاوره ای و رو در رو با فارسی زبانان نداشته و فارسی را تنها از سر علاقه و از طریق مطالعه ی آثار بزرگان سلف از قبیل فردوسی، ناصرخسرو، سنایی، عطار، سعدی، مولوی، حافظ و دیگران آموخته است.

هندی ام از پارسی بیگانه ام　　　مـــاه نو باشم تهی پیمانه ام

(اقبال،۱۳۸۶: ۷۷)

باری اقبال به مرور و با مطالعه ی پی گیر و مستمر در این زبان به درجه ای از تسلّط و پختگی نایل آمد و به گونه ای با سحر کاری های اعجاز گونه ی آن آشنا گردید که زبان فارسی را به عنوان وسیله ی بیان افکار بلند و نظرات سازنده ی خویش جایگزین زبان مادری نمود.

لازم به ذکر است، نامبرده که از دوران نوجوانی در قالب زبان مادری خویش طبع آزمایی نموده و ُ به شهرت رسیده بود (فلاح رستگار، ۱۳۵۶: ۳۹۱) پس از آشنایی با زبان و ادب فارسی، آن را بسی فراتر از زبان محدود و نوپای اردو که تاب بیان تنوّع و

رنگارنگی آرا و افکار بلند و جهان شمول او را نداشت، تشخیص داد و بدان روی آورد.چنان که خود گفته است:

فکر من ازجلوه اش مسحورگشت   خامـه ی من شاخ نخل طور گشت
پارسی ازرفعت اندیشه ام   در خورد با فطرت اندیشه ام

(همان)

درست است که اقبال زبان فارسی را به عنوان یک وسیله و نه هدف مورد توجه قرارداده و از آن به مثابه ظرفی مناسب جهت ارائه ی راهکارهای فکری- فلسفی خویش به منظور آگاهی بخشیدن به مسلمانان تحت ستم سود جسته است، اما به گونه ای غیر قابل باور با زیرو بم این زبان نیز آشناست و ظرافت های اعجاب انگیز آن را به خوبی درک کرده است و آگاهانه اذعان داشته:

گرچه هندی در عذوبت شکّر است   طرز گفتار دری شیرین تر است

(همان)

به علاوه زبان فارسی برای اقبال نیز همچون دیگر شیفتگان معرفت در شبه قاره از قرن ها قبل از نوعی حرمت وتقدّس برخوردار بوده وهمین امرباعث گردیده تا درگرماگرم مقابله ی فارسی وانگلیسی در هندِ تحت سلطه استعمار ودرروزگاری که روی آوردن به زبان انگلیسی نسبت به فارسی امتیازات سیاسی و اجتماعی بیشتری داشته، شاعرِ جان آگاه پنجاب جانب فارسی را بگیرد و علی رغم میل استعمارگران انحصار طلب، جان تازه ای به کالبد خسته و زخم خورده ی زبان فارسی دمیده و تحسین آزادگان و بخصوص فارسی زبانان عالم را برانگیزد.

با توجه به پیوستگی نژادی و پیوند عمیق فرهنگی و تأثیر متقابل دو ملت بزرگ ایران و هند در یکدیگر و رواج شگفت انگیز زبان فارسی در شبه قاره به عنوان زبان علم وادب در طی قرن های متمادی(صفا، ۱۳۶۳: ۴۴۵)، ظهور شاعری فارسی زبان در خطه ی ادب پرور پنجاب نباید حادثه ای عجیب تلقی گردد، زیرا این سرزمین پهناور شاعران پارسی گوی بسیاری به خود دیده است، اماآنچه مایه ی شگفتی است، زمان

ظهور این علّامه ی پارسی سراست؛ یعنی درست در زمانی که سلطه ی زبان انگلیسی باتکیه بر قدرت استعماری بریتانیای کبیربرسرتاسرمنطقه محقق گردیده بود، شکوفایی دوباره ی زبان فارسی و رویش درختی بدین غایت تناور در بوستان همیشه سبز پنجاب تعجب همگان را برانگیخت و نشان دادکه زبان فارسی دراین سرزمین، ریشه دارتر از آن است که سلطه ی نظامی- سیاسی بیگانگان بتواند، پیوند معنوی موجود میان ملل با فرهنگ منطقه را به فراموشی بسپارد.

باری با توجه به جامع الاطراف بودن اقبال، کلامش می تواند از جنبه های گوناگون مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد و پر واضح است پرداختن به تمامی جوانب کارش از حوصله این مقاله خارج است، لذا بنده تنها به بررسی زبانی سخن او و بیان ویژگی های شعرش می پردازم. زیرا کلیات اقبال جدا از دیگر جنبه های آن از نظر زبان و کیفیت بیان هم مجموعه ای در خور بررسی است. شاعری متفکر که زبان مادریش فارسی نبوده و در جامعه ای فارسی زبان نیز رشد نکرده، اما به فارسی شعر می سروده و اغلب فارسی می اندیشیده است.

گفتنی است بنده در این پژوهش در مقام مقایسه ی شعر اقبال با هیچ یک از نام آوران سخن دری نیستم، چون او از نقطه نظر زبانی شبیه هیچ کس نیست، بلکه تنها و تنها هدف من به دست دادن شاخصه های منحصر به فرد کلام اقبال و سبک ویژه سخن او به عنوان پارسی گویی غیر فارسی زبان است که شعرش در عین تأثیر پذیری از بسیاری از بلند آوازگان سخن فارسی، رنگ و بوی خاص خود را دارد.(جاوید اقبال، ۱۳۶۲: ۳۳)

قبل از پرداختن به بحث اصلی، ذکر این نکته لازم است که اقبال در سخن، متعهّد به انتقال پیام است، نه در پی شاعری و تفاخر به فصاحت و زبان آوری، برای او انسان سازی هدف اصلی است و همچون نظامی معتقد است که :

شعر را مقصود اگر آدم گری است　　　شاعری هم وارث پیغمبری است

(اقبال،۱۳۶۶: ۲۹۴)

الفاظ و عبارات برای اقبال اصالت ندارند، بلکه ابزاری هستند برای بیان هرچه مؤثّرتر معنا و مقصود، او الفاظ را متابع معنا می داند و می گوید:

نغمه گر معنی ندارد مـرده ای است　　　ســوز او از آتش افســرده ای است
نغمه ی روشن چراغ فطرت است　　　معنـی او نقش بنـد صورت است

(همان: ۱۸۱)

ویژگی زبان شعر اقبال

اقبال گرچه ظاهراً آخرین شاعر شناخته شده ی فارسی زبان شبه قاره است - که امیدواریم این گونه نباشد و این کانون پر فروغ شعر فارسی بازهم زبانه بکشد- در عین حال با اندکی تسامح و انصاف، بزرگترین و بلند آوازه ترین آنها نیز هست، به گونه ای که او را باید در زمره ی بزرگان ادب فارسی به حساب آورد. اقبال صرف نظر از دیگر جنبه های شخصیت سترگش در زمینه ی شعر و شاعری نیز گوینده ای مطرح و صاحب سبک است به گونه ای که شاخصه های منحصر به فرد سخنش او را براحتی از دیگر گویندگان فارسی سرا متمایز می نماید. جدا از پاره ای خصوصیات شعر و شخصیت مولوی، شاید بتوان گفت در میان شعرای بزرگ، اقبال شبیه ترین به مولاناست، مخصوصاً از نظر شیوه ی بیان و کیفیت بهره گیری از زبان . واقعیت این است که اقبال شعر نمی سراید، بلکه اندیشه مند سخن می گوید و حداکثر تلاش شاعر در جهت شعریّت کلامش رعایت وزن و قافیه است که آنهم گاه به تسامح برگزار می گردد و این سخن مولانا انگار زبان حال او نیز هست که :

قـافیــه انـدیشم و دلـدار من　　　گـویـدم منـدیش جـز دیدار من
حرف و صوت، گفت را برهم زنم　　　تـا کـه بـی این هرسه با تو دم زنم

(مولوی، دفتر اول: ۱۰۶)

گفتنی است شعر اقبال تحت تاثیر عوامل متعدّد از جمله غربت مکانی، فارسی زبان نبودن گوینده و محیط اجتماعی خاصی که در آن شکل گرفته، برای خواننده ی عادی

قدری غریب می نماید، اما با اندکی دقت، حوصله و تأمل و آشنایی مختصر با مختصات سبکی و ذهن و زبان شاعر، جذابیّت خاصی می یابد و به قول نظامی:

شیوه غریب است مشو نامجیب　　　گـر بنـوازیش نبـاشد عجیب

(نظامی، ۱۳۶۳: ۷۵)

خواننده آشنا با شعر اقبال نه توقّع سحرکاری های سعدی و حافظ را دارد و نه در پی سختگی کلام ناصرخسرو قبادیانی است، بلکه تنها و تنها محو معانی است و همواره چشم بر جمال افکار بکر و اندیشه های پویای شاعر دارد و فارغ از کمّ و کیف واژه و واج، مست ومسحور مفاهیم است.

سخن اقبال اغلب در اوج است و با شاهکارهای بزرگان ادب فارسی پهلو می زند، برای مثال در بند دوّم اسرارخودی که با مصرع زیبای : ساقیا برخیز و می در جام کن، آغاز می گردد، شاعر، سلاست بیان مولانا را با صلابت سخن فردوسی درهم می آمیزد و می گوید :

می کند اندیشه را هشیارتر　　　دیـده ی بیـدار را بیدارتر

اعتبار کوه بخشد کـاه را　　　قـوت شیران دهد روباه را

خاک را اوج ثریا می دهد　　　قطره را پهنای دریا می دهد

خیزو در جامم شراب ناب ریز　　　بر شب اندیشه ام مهتاب ریز

(اقبال، ۱۳۸۶: ۷۵)

اقبال با همه ی گشاده زبانی و وفور معلومات بر خلاف مولانا از اطناب گریزان است و علی رغم ظاهر که گاه به دلیل هجوم افکار گونه گون، سخن به درازا می کشد، سعی دارد، خواننده را زیاد منتظر نگذارد و در این مسیر تا آنجا پیش رود که گاه کار به افراط نیز می کشد :

خیزد، انگیزد، پرد، تابد، رمد　　　سوزد، افروزد، کشد، میرد، دمد

(همان: ۷۸)

قبل از ادامه ی این بحث شاید تذکر این مطلب لازم باشد که مواردی که بدان اشاره می شود در راستای به دست دادن ویژگی های سخن اقبال و شناخت بهتر و بیشتر مختصات بیان اوست، نه انگشت نهادن بر اشکالات و ایرادات زبانی شاعر. چون ناهمگونی های زبانی از این نوع، خاص اقبال نیست و اغلب فارسی گویان غیر فارسی زبان حتی آنان که مراوده ی بیشتری با فارسی زبانان داشته اند نیز از این قاعده مستثنی نیستند.

باری اقبال با وجود تفاوت زبانی و بالیدن در محیطی غیر فارسی زبان، با طبیعت و کارکرد زبان فارسی آشناست و بر الفاظ و تعابیر آن اعم از قدیم و جدید تسلطی فوق العاده دارد و جز در مواردی معدود در کاربرد واژگان فارسی به خطا نرفته است، که آنهم به احتمال زیاد مربوط به واژگان فارسی دخیل در زبان مادریش (اردو) می شود که گاه با مورد استعمال آن در ایران متفاوت است و در مواردی نیز به دلیل الگو برداری از برخی ساخت های موجود زبان فارسی به خطا رفته است و ما در این پژوهش این موارد را نه به عنوان خطا، بلکه جزو ویژگی های سبکی و شاخصه های بیانی شاعر مورد توجه قرار خواهیم داد.

در مواجهه با شعر گوینده ی بلند آوازه ای چون اقبال گاه کاربرد غیر معمول و نا متعارف، برخی واژگان و ترکیبات و تصاویر باعث تعجب خواننده عادی می شود، از قبیل :

کارگیری واژه دمید در معنای مصدری (دمیدن) که در بین فارسی زبانان معمول نیست:

سبزه چون تاب دمید از خویش یافت　　همت او سینه ی گلشن شکافت

(اقبال،۱۳۸۶)

پرواضح است، شاعر، مواردی از این نوع را به دلیل عدم حضور در جامعه ی فارسی زبان و به قیاس از افعالی همچون خرید و شناخت که در آنها سوم شخص مفرد ماضی مطلق به جای مصدر کاربرد دارد، ساخته است و این گونه کاربردها که در آثار

سرایندگان خراسان و عراق کمتر به چشم می خورد، در شعر متفکری غیر فارسی زبان چون اقبال صددرصد قابل چشم پوشی است.

و در مصرع دوم همین بیت، یعنی : همّت او سینه ی گلشن شکافت:

تصویر خلق شده توسط شاعر برخلاف فضای موجود که سر برآوردن سبزه ی نورسته در فصل بهار از دل خاک نرم بوستان است، به جای آنکه سرشار از لطافت باشد، لبریز از خشم و خشونت است. سینه شکافتن بار رزمی و حماسی دارد و ظاهرا" با رویش نرم وآرام سبزه، سازگار نیست، اما نباید از نظر دور داشت که اقبال با تکیه بر اصالت رسالت خویش و بدون توجه به دیگر جوانب امر، فقط و فقط در پی تبیین عزم شگفت آور سبزه ی به ظاهر ضعیف است که با اعتماد به همت بلند و خدشه ناپذیر خویش تبدیل به خنجری می شود، سخت و با صلابت وبرّان و قهرمانانه سینه ی سیاه خاک را که همچون عفریتی نابکار او را در خویش می فشارد، می شکافد و در ساحت بوستان هستی عرض وجود می کند.

کاربرد کاهیده ای در بیت زیرکه با الگوی برداری و به قیاس ازساخت هایی چون خوابیده ای ساخته شده است که اندکی غریب می نماید :

از غمان مانند نی کاهیده ای وز فلک صد شکوه بر لب چیده ای

(همان: ۹۲)

واژه استی که از نظر زمانی معمولا" افاده معنی ماضی می کند، در سخن اقبال متضمّن زمان حال است :

گام او در راه کم غوغاستی کاروان را زورق صحراستی

(همان: ۹۳)

کاربرد واژه دولت به معنای ثروت ومال که احتمالا ازمحیط اجتماعی خویش اخذکرده و قدری با مورد استعمال آن با فارسی رسمی متفاوت است.

حبّ دولت را فنا سازد زکات هم مساوات آشنا سازد زکات

(همان: ۹۵)

حب دولت در بیت فوق به معنای مال دوستی استعمال شده .

استفاده غیر معمول از پسوند فاعلی « گر »

نوع انسان را بشیر و هم نذیر هم سپاهی هم سپه گر هم امیر

(همانجا)

در فارسی رسمی پسوند «گر» گاه افاده فاعلیت می کند، مانند: مسگر، آهنگر، اما این امر در همه موارد معمول نیست، مانند: کتاب گر، سپه گر

ساخت برخی ترکیبات خاص با واژه ی « انداز »

حسن انداز بیان از من مجو خوانسار و اصفهان از من مجو

(همان: ۷۷)

زندگی بخشد ز اعجاز عمل می کند تجدید انداز عمل

(همان: ۷۶)

کاربرد« هر» به عنوان صفت پیشین برای موصوف جمع :

از ستایش گستری بالاترم پیش هر دیوان فرو ناید سرم

(همان: ۱۱۹)

لازم به ذکر است در فارسی رسمی برای موصوف جمع به جای «هر» لفظ «همه» آورده می شود.

کاربرد واژه «همگر» به معنای پیوند دهنده، احتمالا" از محیط های غیر فارسی زبان، یا فارسی زبان خارج از ایران اخذ گردیده است.

ای مثال انبیا پاکان تو همگر دلها جگر چاکان تو

(همانجا)

کاربرد ترکیباتی همچون «ادافهم»که برخلاف ترکیباتی چون زبان فهم غریب می نماید:

شنیدم که در پارس مرد گزین ادا فهم، رمز آشنا، نکته بین

(همان: ۲۳۹)

کاربرد «مثالِ» به جای مانندِ و مثلِ :

عشق را داغی مثالِ لاله بس درگریبانش گل یک ناله بس

(همان: ۱۲۱)

صنایع ادبی

در زمینه به کارگیری صناعات ادبی و آرایه های کلام، اقبال باز هم متابع مولاناست. جز در مقام ضرورت و ابلاغ طبیعی پیام در پی آرایش کلام برنیامده، با این همه سحر کاری های اقبال در سخن تحسین برانگیز است. به عنوان مثال به زیبایی تجانس بین سینه و سینا، صبح و صهبا در ابیات زیر توجه کنید :

سینه شاعر تجلی زار حسن خیزد از سینای او انوار حسن

(همان: ۹۰)

ای زپا افتاده ی صهبای او صبح تـو از مشرق مینای او

(همان: ۹۱)

در بیان بسامد آرایه های به کار رفته در دیوان اقبال بی تردید پرکاربردترین صنعت، مراعات نظیر است که سازگارترین آرایه با سخن مبتنی بر معنای شاعر است که اغلب به صورت ناخودآگاه کلام او را می آراید :

دل به سلمای عرب باید سپرد   تا دمد صبح حجاز از شام کرد

انـــدکی از گرمی صحرا بخور   بـــاده دیـــرینـــه از خرما بخور

(همان: ۹۲)

تضاد نیز از صنایعی است که درراستای روال طبیعی کلام، فراوان درشعر اقبال به چشم می خورد:

اندکی غلتیده ای اندر حریر   خو به کرباس درشتی هم بگیر

(همان)

با توجه به تفکر دینی شاعر، پر واضح است، تلمیح به معارف اسلامی اعم از قرآن و غیره در سخن او کاربرد فراوان داشته باشد :

مرسل حق کرد نامش بوتراب   حق یدالله خواند در امّ الکتاب

(همان: ۹۷)

زندگی از دهرودهراززندگی است   لا تسبّوالدّهر فرمان نبی است

(همان: ۱۱۱)

نتیجه

آنچه در نهایت اختصاربدان پرداخته شد، شمّه ای بود درباره ی اقبال و مختصات شعر او و اشاره ای گذرا به کاربردهای نامتعارف زبانی در آثارش در مقایسه با فارسی معمول در ایران که باید به صورت بسیار گسترده تر و کلی تر از این تحت عنوان مختصات شعر اقبال و سبک سخن او مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

باری اقبال همین است که هست. شاعری بزرگ، مصلحی برجسته، فیلسوفی صاحب نام، سیاستمداری آگاه، مبارزی خستگی ناپذیر و در نهایت شخصیتی سترگ و ستودنی و بر ماست که هرچه بیشتر و بهتر او را بشناسیم و بشناسانیم. پیام و اندیشه و تفکر او را دریابیم و در مقام عمل نیز در راستای دستیابی به منویّات بلند و انسان ساز این اسطوره مشرق گام برداریم و مباد که این سخن اقبال، شامل حال ما گردد که گفت:

چو رخت خویش بر بستم از این خاک همه گفتند با ما آشنا بود
و لیکن کس ندانست این مسافر چه گفت و با که گفت و از کجا بود

(همان: ۶۷۸)

منابع

۱- اقبال ، جاوید(۱۳۶۲) **زندگینامه محمد اقبال لاهوری** ، جلد اول، ترجمه دکترشهیندخت کامران مقدم (صفیاری) تهران : انتشارات فردوسی .

۲- اقبال لاهوری ، محمد(۱۳۸۳) **کلیات اقبال لاهوری** ، تهران : انتشارات زوار .

۳- ---------- (۱۳۶۶) **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری** ، تهران : انتشارات کتابخانه سنایی ، چاپ دوم ،.

۴- سعد سلمان ، مسعود (۱۳۶۳) **دیوان** ، تهران: انتشارات گلشایی ، چاپ دوم ، ۱۳۶۳

۵- سعیدی ، غلامرضا (۱۳۷۰) **اندیشه های اقبال لاهوری** ، تهران : دفتر فرهنگ اسلامی ، چاپ دوم

۶- صفا ، ذبیح الله(۱۳۶۲) **تاریخ ادبیات در ایران** ، جلد پنجم ، تهران : شرکت مولفان و مترجمان ایران .

۷- فلاح رستگار، گیتی(۱۳۵۶) « **اقبال و شعر فارسی** » مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، شماره سوم ، سال سیزدهم ، پاییز .

۸- معین، محمد (۱۳۶۲) **فرهنگ فارسی** ، تهران : موسسه انتشارات امیرکبیر

۹- مولوی، جلال الدین محمد (؟) **مثنوی معنوی** ، نیکلسون ، تهران: انتشارات مولی .

۱۰- نظامی گنجوی ، ابومحمد الیاس بن زکی بن موید(۱۳۶۳) **مخزن الاسرار** ، بهروز ثروتیان ، تهران : انتشارات توس

محسن شیوانسب
دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه سیستان و بلوچستان

«تأثیرپذیری علامه اقبال لاهوری ازاندیشه‌های مولانا جلال الدین محمد بلخی»

چکیده

این مقاله به بررسی سیر روحانی و سفر معنوی علامه محمّد اقبال لاهوری و تأثیر پذیری وی از اندیشه‌های والای مولانا جلال الدین محمّد بلخی می‌پردازد، همچنین چگونگی به کمال رسیدن اقبال با غوطه زدن دراقیانوس این اندیشه‌ها به اختصار نمایانده شده و تلاش شده است تأثیر عمیق مولانا بر تمام شوون فکری و هنری اقبال بیان شود و با آوردن ابیاتی به عنوان مثال، این کشش اسرار آمیز آشکارتر گردد. سپس با انتخاب چند موضوع از جمله: «توجه اقبال به ایران»، «نگاه اقبال به عشق»، «جنبش و تکاپو»، «خودباوری و خویشتن شناسی» و «مذمّت فقر» ابتدا دیدگاه اقبال در هر مورد بیان شده و پس با ذکر ابیاتی از مولانا این اثرپذیری روحانی مرید از مراد مقایسه شده است.

نگارنده در پایان نتیجه می‌گیرد که شجاعت، اخلاص، تلاش، صداقت و عزت نفس، برخی از شباهت‌های فطری وذاتی این دو بزرگ مرد می‌باشد که همین‌ها سبب

شده تا اقبال متواضعانه خود را مرید و پیرو مولوی بشمارد و برای همیشه جذابیّت‌های روحانی اشعار این دو، چراغ راه حیات معنوی اهل دل گردد.

واژگان کلیدی: اقبال، مولانا، سفر روحانی، ایران دوستی، خودباوری.

مقدمه

در طول تاریخ بشریّت بوده‌اند انسان‌هایی که سخنانشان فراتر از فهم و درک ابنای زمانشان بوده است و آداب و عادات مرسوم و معمول مردمان روزگارشان، آن عقاید را بر نمی‌تافته است. حلاج و عین القضات و سهرودی و سقراط، قربانی همین کج فهمی‌ها شدند؛ البته این‌ها «طعنه و تعنت» دیگران را به هیچ می‌انگاشتند. گروه دیگری از نویسندگان و شاعران بودندکه با «رندی و زیرکساری» سخن خود را با ایهام و ابهام عرضه کردند و در مقابل فتواهای مفتیان سبک مغز درباری، جان خود را حفظ کردند. مولانا و حافظ، نمونه‌های اعلای این طرز سخن در گذشته‌اند و اقبال لاهوری متفکّر معاصر (۱۸۷۳–۱۹۳۸) دنباله رو آنهاست.

اقبال نیز در خطر تهدید و تکفیر بود، اما در روزگار او، دیگر آن افکار به شدت متعصّبانه‌ی ترکان غزنوی و سلجوقی و بغدادیان خون آشام و مغولان بی رحم نبود و به جای شمشیر از تیغ انتقاد و انکار استفاده می‌شد. با وجود این بازهم اقبال معتقد بود آنچه می‌گوید، در خور فهم همگان نیست و تهمت و انکار به دنبال خواهد داشت:

می ِ من از تنک جامان نگه دار — شراب پخته از خامان نگه دار
شرر ازنیستانی دورتر به — به خاصّان بخش از عامان نگه دار

(اقبال،۱۳۷۶: ۴۳۳)

وی در جایی دیگر، بازهم در همین معنی ندا سر می‌دهد و همگان را محل اسرار خویش نمی‌بیند:

عصر من داننده‌ی اسرار نیست — یوسف من بهر این بازار نیست

نغمه‌ی من از جهان دیگر است — این جرس را کاروان دیگر است

در نمی‌گنجند به جو، عمّان من — بحرها باید پی طوفان من

هیچ کس رازی که من گفتم، نگفت — همچو فکر من دُر معنی نسفت

(همان: ۷)

آنچه باعث شهرت و آوازه‌ی اقبال لاهوری در شرق و غرب عالم گردیده است، نوگرایی او و اعتقاد به تجدیدنظر در افکار و آرای پیشینیان است. او به نوگرایی توجه وافری داشت و حاصل تفکرات و تأملات علمی، فلسفی و دینی تازه‌ی خود را در کتابی به نام «بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام» به زبان اردو نوشت که همچون دیوان اشعار فارسی او، نمایانگر اندیشه‌ی پیشرو و آینده‌نگر اوست.

اقبال درباره‌ی پویایی اندیشه می‌گوید: «اندیشه ذاتاً ایستا نیست، بلکه پویاست و به موقع بی کرانگی درونی خود را آشکار می‌سازد، همانند دانه‌ای که از همان آغاز، اتحاد اندام‌های یک درخت را به عنوان واقعیّتی کنونی در خود دارد». (لاهوری، ۱۳۷۹ : ۳۹)

اقبال از لحاظ اندیشه، همان موضوعاتی را به میان آورده است که در عرفان و بخصوص آثار مولانا دیده می‌شود و تازگی خاصی نزد او نیست، اما تازگی و هنر او در آن است که این اندیشه‌های کهن را با سیمای تازه‌ای به بازار می‌آورد و این کار کوچکی نیست، هر کس دیگر با قابلیت و مهارتی کمتر از او می‌بود، شکست می‌خورد.

اقبال، مولانا را همیشه با نام های مرشد و پیر یاد می‌کند:

پیر رومی مرشد روشن ضمیر — کاروان عشق ومستی را امیر

منزلش برتر زماه و آفتاب — خیمه را از کهکشان سازد طناب

همچنین استفاده‌ای را که از اندیشه‌های دینی و عرفانی مولانا کرده و ارادتی را که به او داشته، با افتخار بیان می‌کند:

بیا که می‌زخم پیر روم آوردم   می سخن که جوان‌تر زباده ی عنبی است

و باز می‌گوید:

روی خود بنمود پیر حق سرشت   کو به حرف پهلوی قرآن نوشت

(اقبال،۱۳۷۶:؟)

اقبال تا آنجا از مولانا تأثیر پذیرفته که می‌گوید: «فکر من بر آستانش در سجود» او در اواخر عمر خود وقتی به علت ضعف چشم نمی‌توانست مطالعه کند باز هم مثنوی مولانا را می‌خواند، چنانکه طی نامه ای می‌نویسد: «مدتی است که مطالعه‌ی کتب را ترک کرده‌ام، اگر گاهی چیزی می‌خوانم تنها قرآن است و یا مثنوی مولانا». (اقبال، ۱۳۶۲: ۱۱۳)

«ارادت اقبال به مولانا فقط به زبان و بیان محدود نیست، بلکه تأثیر عمیق او در تمام شوون فکری و هنری اقبال روشن است. از لحاظ سبک شعر قسمت بیشتر آثار اقبال به پیروی از مولانا سروده شده است. جز مثنوی «گلشن راز جدید» که به استقبال محمود شبستری گفته، سایر مثنوی‌های خود را به بحر رمل مسدّس محذوف که بحر پسندیده‌ی مولوی است، سروده است.

جای شگفتی است که در مورد غلط‌ها- در قوافی- نیز پیروی از پیشوای خود کرده و در پاسخ منتقدان که از قافیه‌ی شعرش ایراد می گرفتند به مرشدش اشاره می‌کند. علاوه بر مثنوی‌ها، غزل‌های متعددی است که اقبال در «پیام مشرق» و «زبور عجم» به استقبال غزل‌های شورانگیز مولانا سروده است. (عبدالحکیم، ۱۳۷۰: ۱۷۰-۱۶۸)

اقبال سرودن شعر فارسی را با مثنوی سرایی آغاز کرد(اسرار خودی و رموز بی خودی) و دلیل اینکه بیشتر آثارش را در قالب مثنوی سروده، همانا ارادت شدید اقبال به مولانا است که در اثر این ارادت تا پایان عمر تحت تأثیر او قرار گرفته و ایشان را مرشد و راهنما خوانده و تمام پیشرفت‌های خود را نتیجه‌ی هدایت و ارشاد او دانسته

است، این کشش اسرار آمیز به مولانا سبب شد تا به فرزندش، جاوید، اینگونه توصیه کند:

پیر رومی را رفیق راه ساز تا خدا بخشد تو را سوز و گداز
چونکه رومی مغز را داند ز پوست پای او محکم فتد در کوی دوست
شرح او کردند و او را کس ندید معنی او چون غزال از مارمید

(اقبال،۱۳۷۶: ۱۵)

اقبال الطاف و اکرام مولانا را در حق خود چنین بیان می‌کند:

پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوه‌ها تعمیر کرد
ذره از خاک بیابان رخ ببست تا شعاع آفتاب آرد به دست

(همان:۱۲۱)

همچنین آشنایی خود را با رمز و رازهای سخنان بی مانند مولانا، باعث افتخار می‌داند:

مرابنگرکه درهندوستان دیگر نمی‌بینی برهمن زاده‌ای رمز آشنای روم و تبریز است

(همان: ۱۴۴)

مرشد غزلی بیتی از مرشد روم آور تا غوطه زند جانم در آتش تبریزی

(همان:۱۶۷)

با کمی دقّت متوجّه می‌شویم عصری که اقبال در آن زندگی می‌کرد با عصر مولانا از نظر سیاسی – اجتماعی و فکری بسیار شباهت داشت و این موضوع شگفت همواره فکر اقبال را به خود مشغول داشت تا جایی که با مقایسه‌ی خودش با مولوی و نقشی که او و مولوی جهت بیداری مردم هم عصر خویش داشته‌اند، بسیار عالی می‌فرماید:

چو رومی در حرم دادم اذان من از او آموختم اسرار جان من

به دور فتنه ی عصر کهن او   بــه دور فتنــه‌ی عــصر روان مــن
(همان: ۳۳۴)

«محمد اقبال مدت‌ها با دو عامل؛ یعنی عامل قلب و عقل در نزاع بود، در این نزاع فکری و اضطراب روحی، مثنوی معنوی بهترین کمک و یاور اقبال بود که به سیله‌ی آن بسیاری از معماهای زندگی را حل نمود و برای مبارزه بـا ایـن بحـران از اندیـشه‌هـای مولوی استفاده کرد وگام به گام در راه او پا نهاد و نقش او را ایفا کـرد» (نـدوی، ۱۳۷۷: ۴۲).

«مثنوی حاصل پر بارترین دوران عمر مولاناست. اهمیت مثنوی از آن رو نیست که یکی از آثار قدیم ادبیات فارسی ایران است، بلکـه از آن جهـت اسـت کـه بـرای بـشر سرگشته‌ی امروز پیام رهایی و وارستگی دارد. مثنوی فقط عرفـان نظـری نیـست، بلکـه کتابی است جامع عرفان نظری و عملی. او خود گفته است: «مثنوی را جهت آن نگفـتم که آن را حمایل کنند، بل تا زیر پا نهند و بالای آسمان روند که مثنـوی معـراج حقـایق است نه آنکه نردبان را بر دوش بگیرند و شهر به شهر بگردند.» بنـابراین عرفـان مولانـا صرفاً عرفان تفسیر نیست، بلکه عرفان تغییر است». (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۷۱)

برای درک تأثیر معنوی و روحی مثنوی بر اقبال، توجه به ایـن سـخن عبدالحـسین زرین کوب بسیار گره‌گشاست: «مثنوی که در دنیای ماورای زمان سیر دارد، مثل دنیـای اساطیر مربوط به آغاز خلقت، از نوعی تجلّی مرموز و توصیف ناپذیر لبریـز اسـت کـه دایم گوینده و مخاطب هر دو را به قلمرو ماورای تاریخ و دنیای سابق بر عـالم آفـاق و انفس واپس می‌راند. با این همه، در تمام این چهارده سال آفاقی که مثنـوی در طـیّ آن می‌بالد و می‌پوید و رشد می‌کند، گوینده‌ی مثنوی مثل تمام دوران قبل از اقدام بـه نظـم آن، چنانکه لازمه‌ی هستی جسمانی و انسانی اوست، ناچـار از اقلـیم تـاریخ و از تـأثیر حوادث واحوال آن متأثّر می‌ماند و نظـم مثنـوی و در همـان حـال اشـتغال بـه انـشای غزلیّات دیوان شمس را، فرصت‌هایی زودگذر می‌یابد که از واقعیّت‌های ملالینه فام عمر

به قلمرو ماورای آن پناه بجوید و در سایه روشن قصه و شعر، به لحظه‌های پر ابهام بیخودی عالم ماورای تاریخ دست بیابد». (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۲۳)

اقبال در یکی از دو بیتی‌ها ارمغان حجاز درباره‌ی تأثیری که از مثنوی پذیرفته می‌گوید:

گره از کار این ناکاره وا کرد　　غبار رهگذر را کیمیا کرد
نی آن نی نوازی پاکبازی　　مرا با عشق و مستی آشنا کرد

(اقبال، ۱۳۷۶: ۴۰۱)

«موضوع مشترکی که میان مثنوی مولانا و شعر اقبال وجود دارد این است که هر دو پیاپی به سفرهای دلپذیری در مسیرهای مختلف دست می‌زنند، ولی همواره طریقی برای بازگشت به راه درست واصلی خود می‌یابند. این گونه، اقبال شاعری است که درباره‌اش گفته اند: «از عالم بالا به او الهام می‌شود» و درباره‌ی مولانا گفته‌اند: «نیست پیغمبر ولی دارد کتاب» (عبدالحکیم، ۱۳۷۰: ۱۸)

«همچنین در مجموعه‌های اقبال به زبان اردو، مانند: بانگ درا، ضرب کلیم، بال جبرئیل و ارمغان حجاز، در جاهای مختلف نام مولانا به چشم می‌خورد و یا اشعاری از او تضمیمن شده است؛ به نظر می‌رسد که این شخصیت بی بدیل به طور کامل در وجود اقبال نفوذ کرده است». (۱۳۸۶: ۳۳۳).

آری، اقبال با سیر روحانی و سفر معنوی و غوطه زدن در اقیانوس افکار مولانا به کمال مطلوب رسید و برای تمام اهل دل محبوب شد، ولی آیا افکار اقبال آن تأثیری را که باید و شا ید در مخاطبانش داشته و اندرزهای بی بدیل او در ایجاد یک جامعه‌ی به سامان و آرمانی به عمل پیوسته است؟

نگاه اقبال به عشق

یکی از وجوه شباهت اقبال و مولوی در زمینه‌ی عشق است. خاستگاه عشق، قلبی پاک و نگرشی عمیق می‌خواهد که این همه در مولوی و اقبال وجود دارد. اقبال عشق را مایه‌ی فرهنگ و ادب نیکو می‌داند که در مقابل او هر چیزی مات می‌شود و خود را تسلیم آن می‌کند:

از محبت جذبه‌ها گردد بلند — ارج می‌گیرد از او نا ارجمند
عشق صیقل می‌زند فرهنگ را — جوهر آیینه بخشد سنگ را
اهل دل را سینه‌ی سینا دهد — با هنرمندان ید بیضا دهد
گرمی افکار ما از نار اوست — آفریدن، جان دمیدن، کار اوست
عشق مور و مرغ و آدم را بس است — عشق تنها هر دو عالم را بس است

(اقبال، ۱۳۷۶ : ۱۸۷)

اگر به آثار اقبال نظری عمیق بیفکنیم، او را کسی می‌بینیم که هم عشق و سوز و اشراق را می‌پسندد و هم نگاه عقلی و فلسفی به دنیای اطراف خود دارد. محبتی در این باره می‌نویسد: «اقبال در سیر این تفکرات به نتایج یکسان و همانندی نرسیده است، در آغاز راه چونان عرفای دیگر عقل و عقلا را تخطئه می‌کند و آنان را ناتوان‌تر از آن می‌پندارد که ناقه‌ی آدمی را از صحرای وجود به سر منزل مقصود برسانند؛ اما در مراحل بعدی تفکرات خویش، عقل را به کلی نفی نمی‌کند و آن را ناتوان نمی‌شمرد، بلکه عقل را «عشق بی جرأت» می‌خواند و به خاطر همین عدم جسارت، شایستگی‌های لازم راهبری را در عقل نمی‌بیند». (محبتی، ۱۳۷۹: ۱۰۵)

اقبال مانند مولانا، عقل جزوی را گمراه کننده می‌دانست و معتقد بود که حقایق را باید از طریق دل و عشق کشف کرد.

هندوها می‌گویند: «دانایی توانایی است.»

– عشق صید از زور بازو افکند — عقل مکارست و دامی می‌زند

عقل را سرمایه از بیم و شک است عشق را عزم و یقین لاینفک است
علم را بر تن زنی ماری بود علم را بر دل زنی یاری بود
عقل اندر حکم دل یزدانی است چون ز دل آزاد شد شیطانی است
(همان: ۳۷۷)

در مثال‌های یاد شده تأثیرپذیری اقبال از مولانا کاملاً مشهود است، اما برای روشن شدن مطلب، وقتی «اسرار خودی» را مطالعه می‌کنیم، به بسیاری از تعبیرات، استعارات و عباراتی بر می‌خوریم که از مثنوی و دیوان شمس نقل شده است:

مولوی:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
(مولوی، ۱۳۸۵: ۶۵)

اقبال:

خاک نجد از فیض او چالاک شد آمد اندر وجد و بر افلاک شد
(اقبال، ۱۳۷۶ :۲۸۴)

مولوی:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علتهای ما
ای دوای نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
(مولوی، ۱۳۸۵: ۶۴)

اقبال:

عشق، افلاطون علتهای عقل بِهْ شود از نشترش سودای عقل
(اقبال، ۱۳۷۶: ۷۵)

مولوی:

خوشتر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران
(مولوی، ۱۳۸۵: ۹۸)

اقبال:

از حقیقـــت بـــاز بگـــشایم دری　　　　با تو مـی‌گـویم حـدیث دیگـری

(اقبال، ۱۳۷۶: ۹۱)

مولوی:

عشق آمدوشدچو خونم اندر رگ و پوست　　　　تا کرد مـرا تهـی و پـر کـرد ز دوسـت

اجـزای وجـودم همگـی دوسـت گرفـت　　　　نامیست ز من باقی و دیگر همه اوست

(مولوی، ۱۳۶۷: ۷۷)

اقبال:

ندارد کـار بـا دون همتـان عـشق　　　　تـذرو مـرده را شـاهین نگیـرد

(اقبال، ۱۳۷۶: ۲۷۲)

رنج، جنبش و تکاپو

مفاهیمی چون تلاش، رنج، پویایی، جنبش، حرکت و پرهیـز از یـأس و دل مردگـی، در سراسر اشعار اقبال و مولوی ستایش می‌شود. اقبال با وجود افکار عارفانه ، عرفان و سلوک رادر صورتی که مکتب فنا و رهبانیت راترویج کند، نمی‌پذیرد.

گلـــه از ســـختی ایـــام بگـــذار　　　　که سختی ناکـشیده کـم عیـار اسـت

نمـــی دانـــی کـــه آب جویبـــاران　　　　اگر بر سنگ غلتد خوش گوار اسـت

(همان: ۱۳۱)

اقبال تلاش و عمل را موجب رسیدن به آرزوها و آمال شخص می‌داند و زیـستن در خانه را نوعی مرگ می‌داند:

زندگی سوز و ساز به ز سکون دوام　　　　فاخته شاهین شود از تـپش زیـر دام

هیچ نیاید زتـو، غیـر سـجود و نیـاز　　　　خیز چو سرو بلند، ای به عمـل نـرم

ج　　　　گـــــــــــــــــــــام

خیز که بنمایمت مملکت تازه‌ای چشم جهان بین گشا بهر تماشا خرام
بازوی شاهین گشا خون تذروان بریز مرگ بود باز را زیستن اندر کنام
(همان:۲۱۶)

وی در ادامه خواب و کسالت را «مرگ سبک» می‌داند، در مقابل با مرگ، که از آن به «خواب گران» تعبیر می‌کند:

ای برادر من تو را از زندگی دادم نشان خواب را مرگ سبک دان مرگ را خواب گران
(همان: ۲۷۱)

او انسان را به تلاش و تکاپو و پرهیز از تنبلی و یأس فرا می‌خواند:

گر کسی شبها خورد دود چراغ گیرد از علم و فن و حکمت سراغ
ملک معنی کس حد او را نبست بی جهاد پی همی ناید به دست
سهل را جستن در ین دیر کهن این دلیل آن که جان رفت از بدن
(همان: ۳۶۹)

محمد بقایی در این مورد می‌گوید: «دیدگاه اقبال در مورد زندگی؛ یعنی مبارزه برای آرمان‌های با ارزش، اجتناب از تن آسانی و راحت طلبی، که آن‌ها را سبب ضعف روحیه‌ی بشری می‌داند. روی آوردن به تلاش که عامل اصلی در اظهار وجود آدمی است، نه تنها متوجه همه‌ی مردم است، بلکه معطوف به شاعران و هنرمندان نیز هست. هنرهای ارزنده حاصل تن آسانی و بی خیالی و غلیان عواطف و احساسات زودگذر نیست؛ بلکه ثمره‌ی خون جگر، سوز درون، نگرانی‌ها و رنج‌هایی است که هر هنرمند واقعی درد آشنا که غم بشریت را می‌خورد، با آن‌ها مأنوس است». (بقایی، ۱۳۸۰: ۴۶)

برای روشن شدن مطلب یادآور می‌شوم که غزلیات مولانا در رقص دورانی پایان ناپذیری شناورند، رقص و حرکت و پویایی در نظر مولانا مایه‌ی شکفتگی، انبساط روح، بهجت و عروج است. اقبال نیز معتقد است که فعالیت و کار موجب رفاه و رونق و سربلندی است. او حکایت هستی را چون حکایت موج می‌بیند که می‌گوید: «گر نروم، نیستم»

مولانا:

قدر همت باشد آن جهد و دعا　　لیسَ لِلْانسانِ الّا ماسعی
(مولوی، ۱۳۸۵: ۹۳۲)

اقبال:

چه پرسی از کجایم، چیستم من　　به خود پیچیده‌ام تا زیستم من
در این دریا چو موج بیقرارم　　اگر بر خود نپیچم، نیستم من
(اقبال،۱۳۷۶: ۲۰۳)

مولانا:

دوست دارد دوست این آشفتگی　　کوشش بیهوده به از خفتگی
(مولوی، ۱۳۸۵: ۴۹۳)

و اقبال با آهنگ تندی که یادآور آهنگ مولوی است می‌گوید:

تپش است زندگانی، تپش از جاودانی　　همه ذره‌های خاکم، دل بیقرار بادا
(اقبال،۱۳۷۶: ۳۱۰)

اقبال خود را شهید جستجو (رهرو) می‌داند، چه به مقصود برسد و چه نرسد:

اگر جائی هوس داری طلب کن　　تب و تابی که پایانی ندارد
برآید آرزو یا برنیاید　　شهید سوز و ساز آرزویم
(همان، ۴۵۹)

اقبال

رمز حیات جوئی؟ جز در تپش نیابی　　در قلزم آرمیدن ننگ است آب جو را
(همان، ۱۳۰)

خودباوری و خویشتن شناسی

نخستین موضوعی که باعث عالم گیر شدن آوازه‌ی اقبال شده است، موضوع «خودی» و «خویشتن شناسی» است که اقبال آن را با مفاهیم عالی و منحصر به فردی پرورده است.

شاعر، زندگی امروزی شرقیان را، مرگ آنان می‌داند در جایی آنان را «ملت مرحوم» نامیده است و از این که سوز درون و ذوق و شور دیرینه از وجود آنان رخت بر بسته است، سخت نگران است:

ز جان خاور آن سوز کهن رفت — دمش واماند و جان او زتن رفت
چه تصویری که بی تار نفس زیست — نمی‌داند که ذوق زندگی چیست
کفن در بر به خاکی آرمیدیم — ولی یک فتنه‌ی محشر ندیدیم

(اقبال،۱۳۷۶: ۱۵۹)

مرتضی مطهری در این مضمون می‌گوید: «غرق شدن در یک بیگانه سبب می‌شود که انسان ارزش‌های ذاتی خود را فراموش کند؛ اما غرق شدن در آنچه که عین «خود» و کمال است، موجب احیای بیشتر ارزش‌ها در انسان می‌شود و به همین دلیل، کسانی که در مقام عبودیت بالا می‌روند، همه‌ی ارزش‌های انسانی در آن‌ها قوی‌تر می‌شود، عزّت و کرامت در آن‌ها قوی‌تر می‌شود، چون همه‌ی این‌ها مظاهر ذات حق هستند». (مطهری، ۱۳۶۷: ۳۴۵)

اقبال نیز مانند مولانا و سایر عرفای شرق، راه اصلاح جامعه را در اصلاح فرد می‌داند:

مولانا:

باده از ما مست شد نی ما از او — عالم از ماهست شد نی ما از او

(مولوی، ۱۳۸۵: ۷۷۴)

اقبال:

از خود اندیش و از این بادیه ترسان مگذر — که توهستی و وجود دوجهان چیزی نیست
جهان غیر از تجلی‌های ما نیست — که بی ما جلوه‌ی نور و صدا نیست

(اقبال، ۱۳۷۶: ۴۱۱)

مذمّت فقر

اقبال از مهمترین عواملی که می‌تواند همت و اراده‌ی انسان را سلب کند، فقر و تهدستی را ذکر می‌کند. او فقر را ریشه‌ی تمام بیماری‌های روحی و جسمی می‌داند که می‌تواند حتی اندیشه‌های بلند و اراده‌های قوی را به تسلیم وا دارد؛ بنابراین در جامعه‌ای که او ترسیم می‌کند باید همه تلاش کنند تا به درماندگی و دریوزگی نیفتند:

ای فراهم کرده از شیران خراج — گشته‌ای رو به مزاج از احتیاج
خستگی‌های تو از ناداری است — اصل درد تو همین بیماری است
می‌رباید رفعت از فکر بلند — می‌کشد شمع خیال ارجمند
از خم هستی می گلفام گیر — نقد خود از کیسه‌ی ایام گیر
فطرتی کو بر فلک بندد نظر — پست می‌گردد زاحسان دگر

(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۸)

«البته فقر از نظر اقبال دو نوع است، یکی فقری که آدمی را به الوهیت راهبر است «الفقر فخری» و دیگری فقری که از تنگدستی است. او اعتراف می‌کند که فقر را در مفهوم نخست از مرادش مولانا وام گرفته و مرهون اوست». (بقائی، ۱۳۸۰: ۲۲۶) اقبال مؤید فقر و تصوّف است، ولی آن گونه تصوّفی را مورد تأیید قرار می‌دهد که سربلندی و غیرت مسلمانان را تأمین نماید و چون گفتار رومی فقر و تصوّف مورد پسند وی را در بر دارد، او به مسلمانان توصیه می‌نماید که درویشی را از وی یاد بگیرند:

زرومی گیر اسرار فقیری — که آن فقر است محسود امیری
حذراز فقر و درویشی که از وی — رسیدی بر مقام سر به زیری

(اقبال،۱۳۷۶: ؟)

نتیجه

اقبال، سخنور درویش کیش و خداشناس نامبردار و راز آشنای لاهور، مولانا، آن خدایْ مرد بزرگ و فرزانه‌ی دلْ آگاه را راهنما و مراد خویش می‌شمارد؛ در پروازی که به آسمان‌ها و آن سوی افلاک دارد، مولوی راهنمای اوست، مرادی که حقیقت نهفته در زیر واقعیّات و تجربه‌ها را بر مرید خود آشکار می‌سازد.

با قدری دقّت در می‌یابیم که سبک اقبال در حقیقت از روش مولانا منشعب است و قسمتی از مثنوی‌هایش به تقلید از مولاناست. بسیاری از سروده‌های فارسی اقبال، شعرهای مولانا را فرایاد می‌آورد؛ بدان سان که گویی شاعر نامبردار لاهور کالبد سروده‌هایش را از پیر و مرادش وام گرفته است، به همین دلیل است که اقبال عمیق‌ترین رابطه‌ی معنوی را با مولانا دارد. او گاهی از فیلسوفان بزرگ به تندی انتقاد می‌کند، ولی ایمانش به مولوی همیشه محکم و تزلزل ناپذیر است؛ و هر چه در مراحل تکامل عقلی و معنوی پیشتر می‌رود، این رابطه‌ی اسرار آمیز، محکمتر می‌شود. ازنشانه‌های روشن و گویای تأثیرپذیری اقبال از مولانا آن است که وقتی دیوان شعرش را می‌خوانیم متوجه می‌شویم که در جای جای این دیوان، سخنان دلنشین مولانا یادآوری شده، سخنانی که دل را با سوز و شور خویش می‌گدازد.

آری، شعرهای محمّد اقبال با سروده‌های جلال الدین محمد از یک دودمانند، اقبال، آگاه یا ناآگاه، خواسته یا ناخواسته، جان سخن خویش را از مولانا ستانده است.

منابع

۱- آذرخش، زین العابدین (۱۳۶۷) **رباعیات مولانا**، تهران: انتشارات اقبال.

۲- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۰) **دیدن دگرآموز شنیدن دگرآموز**، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۳- اقبال، جاوید (۱۳۶۲) **زندگی نامه محمد اقبال لاهوری**، ترجمه شهین دخت کامران مقدم، چاپ اول، تهران: انتشارات رامین.

۴-اقبال لاهوری،محمد (۱۳۷۶)**کلیات اشعار فارسی**، تصحیح احمد سروش ،چاپ هفتم،تهران انتشارات سنایی.

۵- بقایی، محمد (۱۳۸۰) **سونش دینار** (دیدگاه‌های علامه اقبال) .چاپ اول، تهران: انتشارات فردوس.

۶- -------- (۱۳۷۹) **اقبال با چهارده روایت** (مجموعه مقالات)، چاپ ا ول، تهران: انتشارات فردوس.

۷- حکیمی، محمود (۱۳۸۰) **در مدرسه‌ی اقبال**، تهران: انتشارات قلم.

۸- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸) **سرّنی**، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی.

۹- ....(۱۳۸۰) **پله پله تا ملاقات خدا**، چاپ هفدهم، تهران: انتشارات علمی.

۱۰- .... (۱۳۶۲) **یادداشت‌ها و اندیشه‌ها**، چاپ چهارم، تهران: انتشارات جاویدان.

۱۱- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۷۰) **مولانا، نیچه و اقبال**، ترجمه‌ی محمد بقایی، تهران: انتشارات حکمت.

۱۲- محبّی، مهدی (۱۳۷۹) **صدای رویش خیال**، چاپ اول، تهران: انتشارات زهد.

۱۳- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷) **انسان کامل**، چاپ اول، تهران: انتشارات صدار.

۱۴- مولوی ، جلالالدین (۱۳۸۵) **شرح جامع مثنوی معنوی**، کریم زمانی، چاپ بیستم، تهران: انتشارات اطلاعات

۱۵- ندوی، مولاناسیدابوالحسن (۱۳۷۷) **افکار شگفت اقبال**، ترجمه عبدالقادر دهقان، تهران: انتشارات احمد جام.

۱۶- یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۰) **چشمه‌ی روشن**، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی.

دکتر قاسم صافی
معاون موسسه ی لغت نامه ی دهخدا
و مرکز بین المللی آموزش زبان فارسی

نیاز جهان امروز به افکار محمد اقبال

چکیده

مطلبی که ملاحظه می‌کنید، نظرات علامه محمد اقبال در تلقی از اسلام به مثابه یک جهان‌بینی متقن و نیز برخی از دغدغه‌های فکری او در اداره ی زندگی و چگونگی سامان بخشیدن به اداره جوامع بخصوص جوامع مسلمین است و به اقتضای طبیعت رسالت خود می‌تواند برای همیشه کارآیی داشته باشد. اقبال، موج فکری بالایی داشته و یکی از بنیانگذاران نهضت بازگشت به خویشتن و از تابناک‌ترین چهره‌های تفکر اسلامی و آزاد اندیشی در سده ی اخیراست و افکار او می‌تواند راهگشای مسائل کنونی جوامع اسلامی باشد.

واژگان کلیدی: محمد اقبال، فرهنگ و تمدن اسلام، مدیریت اجتماعی، ادبیات تعلیمی و تربیتی، مولانا جلال الدین رومی

مقدمه

ضبط کن تاریخ را پاینده شو — از نفس‌های رمیده زنده شو
دوش را پیوند با امروز کن — زندگی را مرغ دست آموز کن
رشته ایام را آور به دست — زندگی را مرغ دست آموز کن
سر زند از ماضی تو حال تو — خیزد از حال تو استقبال تو

(اقبال، ۱۳۴۳: ۱۰۰)

اقبال با اطلاعات وسیع فلسفی و سیاسی و اجتماعی که داشته است در میدان زندگی، وسعی وافر و مداوم توصیه بسیار دارد و در آتشی از عشق و شوق با سخن شیرین فارسی که تمام عجم یعنی مسلمانان هندوستان، ایران، افغانستان، ترکیه و تاجیکستان را در بر می‌گیرد شعر آسمانی می‌سراید و زندگی را جدال و جنبش و کوشش دائم به جای تسلیم شدن و رخوت و خمودگی معرفی کرده است به نحوی که در آماجگاه شداید دنیا با دیو مادیت و عفریت پلیدی‌ها و زشتی‌ها باید جنگید و پیروز و مظفر برآمد و از قید حیات و بند غم آزاد شد.

بلاشک ناله‌های روح پرور و دلنواز و نغمه‌های پرطنین و فرح‌فزا و پررمز و راز این فرزانه آگاه و این صاحبنظرِ خود نگرِ خودشکنِ خونین جگر و رگ زنِ ارباب باطل، هزاران هزار ادب دوست و آزاده را به وجد می‌آورد و به مشاعر نهفته و مکنونات قلبی راه می‌یابد و سطح اندیشه و فکر را ارتقا و روح را صیقل می‌بخشد. چنان که هرکس دل و ذوقی داشته باشد می‌تواند پیام و ناله ی این ناصح دلسوز و این دادخواه دادجو و اسوه تفکر و تعهد را زمینه ساز برنامه زندگی خویش سازد و برای افراد و ملت‌هایی که در روی آوردن جامعه مسلم و شجاع و فهیم و کاردان و ملتهب از عشق الهی می‌کوشند سخن‌های اقبال، زاد و توشه‌ای پربار و روح بخش است. در آثار این شاعر و حکیم بلند فکر، رنگ و صبغه‌ای از نور تصوف و عرفان ملهم از معرفت مولانا جلال الدین مولوی و عطار و جامی و حافظ، و نوعی از عقیده اتحاد اسلامی و روح نوع دوستی در اداره ی کشور به دور از هرگونه تعصبات جاهلانه و کوته‌نظرانه و انحصار فکری دیده می‌شود.

دل من بی قرار آرزویی درون سینه من های و هویی

سخن ای‌همنشین ازمن‌چه‌خواهی که من با خویش دارم گفتگویی

(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۰۳)

شنیدم کرمک شب‌تاب می‌گفت | نه آن مورم که کس نالد زنیشم
توان بی‌منت بیگانگان سوخت | نه پنداری که من پروانه کیشم
اگر شب تیره‌تر از چشم آهوست | خود افروزم چراغ راه خویشم
(همان: ۲۳۰)

در وادی اندیشه و تاریخ و شعر، آثار اقبال متعدد و هر کدام برازنده و ارزنده و رهگشا، جهانی از معرفت و زاد و توشه‌ای برای رهروان حقیقت است. قلمرو آثار او، طیف وسیعی از مسایل علمی، فرهنگی و اجتماعی، دینی و سیاسی را در برمی‌گیرد. دیوان او، آیین نامه ی زندگی و وسیله ای است برای بیداری و تحریک وجدان مردم و برای عصیان و طغیان علیه بطالت و بردگی و ریاکاری و ژاژخواهی ژنده‌پوشان تن آسان و صدها نکته و انتقاد به اوضاع متشنّج جهان و امور مسلمین. مجموعه کلمات او پر است از نکته‌ها و ملاحظاتی که او را به صف انسان‌های کامل نزدیک می‌کند. برای نمونه، یکی دو مثال که طرز فکر وی را نشان می‌دهد می‌آوریم:

هرکه حق باشد چو جان اندرتنش | خم نگردد پیش باطل گردنش
خوف را در سینه ی او راه نیست | خاطرش مرعوب غیر الله نیست
(همان:۳۰)

***

آدم از بی بصری بندگی آدم کرد | گوهری داشت ولی نذر قباد و جم کرد
یعنی ازخوی غلامی زسگان پست‌تر است | من ندیدم که سگی پیش سگی سرخم کرد
(همان:۲۳۹)

راجع به جامعه ی ملل گفته:

برفتند تا روش رزم در این بزم کهن | دردمندان جهان طرح نو انداخته اند
من ازاین بیش ندانم که کفن دزدی چند | بهر تقسیم قبور انجمنی ساخته‌اند
(اقبال، ۱۳۶۴: ۸۴۲)

ملک الشعرای بهار که مماثلت ذهنی و فکری و ارتباط روحی و معنوی با اقبال داشته تحت تاثیر اشعار او (که روح آزادی و استقلال طلبی و مبارزه‌جویی را ترویج

می‌کند) در اطراف افکار او تحلیل‌ها می‌کند و در اشعاری از نظریات و عقاید او پیروی می‌کند و ضمن یکی از سخنرانی‌ها می‌گوید: "من اقبال را خلاصه و نقاوه مجاهدات و مساعی جاویدان نهصد ساله غازیان و عالمان و ادیان اسلامی و میوه رسیده و کمال یافته این بوستان نهصد ساله دانستم و پس از ذکر دانشوران و هنرمندان و رجال اسلامی درباره ممدوح خود چنین گفتم:

بیدلی گر رفت اقبالی رسید — بی‌دلان را نوبت حالی رسید
عصر حاضر خاصه اقبال گشت — واحدی کز صدهزاران برگذشت
شاعران گشتند جیشی تار و مار — وین مبارز کرد کار صد سوار
(مشایخ، فریدلی، ۱۳۵۸: ۱۰)

باید انتظار داشت که در کشورهای اسلامی، عقاید و افکار اقبال به جدّ بازنگری شود و توجه کرد که خمیر مایه و عنصر اصلی عقاید و افکار اقبال را فلسفه تشکیل می‌دهد؛ رشته‌ای که بیش ازهرزمان دیگر برای درک معنی حقیقی زندگی و ارتباطات سالم اجتماعی و توسعه و ترقی در کنار شور و صفای اهل حال بدان نیازمندیم. زیرا فلسفه به معنی حقیقی خود از بین‌برنده تعصّبات و کوته‌بینی‌ها و موجب سعه‌صدر و وسیله تمیز حق و ناحق و خیر و شر است. مردمی که تربیت فلسفی دارند به عمق مسائل توجه دارند و حق و حقیقت را نه از روزنه منافع شخصی و بیم و امید، بلکه ازآن نظرکه فی نفسه محترم و با ارزش است در تمام مسائل حیات، پیشوا قرار می‌دهند و احترام به آن، جزء ذات و وجود آنها می‌شود تا جایی که از جان خود گذشتن می‌توانند و از حقیقت نه، و به گفته سقراط، آنجا که حق و حقیقت نیست همه چیز پست و زشت و مبتذل است و لذا در جهانی که ما ازاین پستی‌ها و زشتی‌ها و بی‌حقیقتی‌های فکر رنج می‌بریم و هریک بسته به زمینه انفعالی و میزان اطلاع و تجربه خویش، علتی برای آنها بر می‌شمریم و کم و بیش درصدد علاج نیز بر می‌آییم و در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که این علل از ذات افراد و نوع تربیت آنان سرچشمه گرفته است خاطره مطالعه افکار فیلسوفانه و آموزه‌های شخصیت‌هایی نظیر علامه اقبال در ذهن

تداعی می‌شود که همانند خونی به رگ‌ها می‌رود و گرمی حیات و طریق زندگی همراه می‌آورد.

در دیده ی معنی‌نگهان حضرت اقبال پیغمبری کرد و پیمبر نتوان گفت

درباره ضرورت مطالعه شخصیت و بررسی عظمت اندیشه‌های اقبال، سخن بسیاراست که نه در حوصله ی این مجلس و نه در توان این قلم می‌گنجد. به قول شیخ محمود شبستری:

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر بی‌کران در ظرف ناید

در نظر اقبال، وظیفه شاعران و نویسندگان است که مفاهیم را دریابند، بشناسند و آنها را برای توده ی مردم آشکار سازند. بر آنان است که از غنای طبع و از قدرت توانایی که در خود سراغ دارند، هنر خود را سخاوتمندانه وسیله تبیین افکار سازند و چون قلب در سینه ملت، طپش داشته باشند و خون به رگ‌ها و اعصاب ملت‌ها برسانند.

شاعر اندر سینه ملت چو دل ملتی بی شاعری انبار گل
فطرت شاعر سراپا جستجوست خالق و پروردگار آرزوست

(اقبال،۱۳۴۳:؟)

او تأکید می‌کند که مبادا گویندگان و صاحبان هنر، استعدادهای ذاتی و خلاقیت‌های خود را وسیله توصیف خال و زلف یار و ستایشگر امرا و زمامداران کنند و زیان کسان از پی سود خویش بجویند و دین اندرآرند پیش که نتیجه آن، قلب حقیقت و مآلاً تحمیق خلایق نسبت به حقایق امور و واقعیت مسائل خواهد شد و سرانجام مانع رشد عزت نفس و ریشه‌گیری مناعت طبع و فراداشت سد در راه شکوفایی شخصیت می‌شود و بی‌شک رشد سرطانی انبوهی از دوزیستیان، شخصیت‌های دوپاره، از هم شکافته، دوگو و دورو و آدمک‌های حصیری را بار خواهد آورد.

پس از من شعر من خوانند و دریابند و می‌گویند
جهانی را دگرگون کرد مرد خود آگاهی

(اقبال،۱۳۴۳: ۱۴۷)

به واقع در عصر گستاخی‌های پرافراط و بزدلی های پرتفریط و هرج و مرج‌های سیاسی و اقتصادی دنیای معاصر و در محیطی بیمار که اغلب مردم، خودگرا، خود خواه و همه گرفتار خویشتن و تنها به دربردن گلیم خویش از حادثات مشغولند و بی‌شماری به جای پیوندگری انسان‌ها، به تفرقه آنها دامن می‌زنند، دیوان اقبال، معیار و پیشاورد طرحی است برای بازسازی محیطی شایسته زیستن، جهادی است سترگ برای اعاده حیثیت و درس دلیری و اندرز پایمردی به انسان‌ها تا از تنهایی هراس‌انگیز شان بکاهد، کشتی شکستگان جدا از یکدیگر را به هم پیوند دهد و آرامش و روح دینداری واقعی را فراهم کند.

نکنم دگر نگاهی، به رهی که طی نمودم　　　به سراغ صبح فردا، رویش زمانه دارم

(همان:۱۲۱)

شایان ذکر است که اقبال یک فرد نیست، بلکه یک نماد و سخنگوی دردها و تمایلات و گرایش‌ها و طرز فکر و امیدها در تمام دنیای اسلام و جوامع آزاد اندیش است. ویژگی مهم او، سلامت نفس، عدالت‌خواهی و عشق به آزادی ابنای بشر است. در فلسفه او، اصل ایثار و از خود گذشتگی، جایگاه ویژه ای دارد. وی" رموز بی‌خودی" را بعد از "خودی" عنوان می‌کند و انسان‌ها را به رعایت منافع یکدیگر و فداکاری دراین راه تشویق می‌کند و تعالیم آزاد اندیشانه ی معنوی‌ای در پس اطلاعات جامع روان‌شناختی، جامعه‌شناسی و اتّفاقات تاریخی ارائه می‌دهد. اقبال در این عرصه، ستایشگر مولوی است و رسالتش را در این آموخته که با ترویج افکار مولانا می‌تواند، تحرک و پویایی در میان اقوام شرق و جوامع اسلامی و سرزمین خود پدید آورد و خود گفته: "فکر من در آستانش در سجود" و همچنین در خاطرات خود ذکر کرده، زمانی که در اروپا تحصیل می‌کرده روزی در اتاقش ضمن مطالعه ی مثنوی مولانا به این بیت رسیده:

دوست دارد دوست این آشفتگی　　　کوشش بیهوده به از خفتگی

(مولوی، ؟:؟)

ناگهان چنان منقلب شده که فریاد برمی‌آورد و همسایه اش متحیر می‌آید و می‌پرسد چه اتّفاقی افتاده، شعر را برای او ترجمه کرد، و گفته است که آرزو دارم مردم شرق و مسلمانان که این همه به تن آسایی خو کرده اند این چنین فکر کنند و چرا ما باید با داشتن متفکّران و معلمانی اندیشمند همچون مولانا، روزگاری چنین تأسف بار داشته باشیم.

اقبال مانند مولانا در پی انسان کامل است و روان پاک مولانا، معراج نامه ی فکری او را می‌سازد و راهنمای سفر روحانی او می‌شود، و بر ما و بر دلدادگانِ آزادگی و وارستگی است که با الهام گرفتن از تعلیمات این دو اندیشمند، روزگار بهتری را پیش روی خود ترسیم کنند و به سرچشمه ی تعالیمی که نتیجه رسالت انبیاست وصل بشوند

آسمان شو، ابرشو، باران ببار آب حیوان است، خوردی، نوش باش

نتیجه

از مجموعه ی آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که در نظر اقبال، تکامل اخلاقی در اداره زندگی و مدیریت اجتماعی نیازمند سه مرحله است که در اعتقاد او، بازسازی تفکر مذهبی در اسلام را نیز شامل می‌شود. اول: اطاعت از قانون که قدرت را مهار می‌کند و مانع فساد در قدرت می‌شود. دوم: کنترل نفس به عنوان متعالی‌ترین صورت خودآگاهی

هرکه برخود نیست فرمانش روان می‌شود فرمان‌پذیر از دیگران

(اقبال، ۱۳۴۳: ۳۰)

سوم: توجه به حاکمیت الهی به عنوان متعالی‌ترین مرحله تکامل نفس. مرحله نهایی در تکامل نفس، از طریق مبارزه مستمر برای فایق آمدن بر نیروهای طبیعت و تقویت نیروهای خلاق و تسلیم در برابر خواست خدا در استفاده از این قدرت به دست می‌آید. روح جست و جو باید انگیزه را در فرد ایجاد کند و وی را به دانش لازم مجهز نماید تا بتواند سؤال کند، نقد کند، بررسی کند، آنچه را به ارث برده یا به دل و دماغ او

می‌کشانند کورکورانه نپذیرد که روح اجتهاد، لازمه ی تکامل نفس و پیش شرطِ پیشرفت است و این روندِ پیشرفت را پایان، متصور نیست.

صورت نپرستم من، بتخانه شکستم من — آن سیل سبک سیرم، هربند گسستم من
(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۴۶)

عصاره ی بینش فلسفی و عرفانی اقبال، در اسرار خودی و رموز بی‌خودی، از نمونه‌های آشکار درفرهنگ گفت و گوی تمدن‌ها و نحوه نگاه حاکمان و آمران به توده مردم، قابل تأمل است. در این زمینه می گوید:

فرد می‌گیرد زملت احترام — ملت از افراد می‌یابد نظام
فرد اندر جماعت گم شود — قطره وسعت طلب قلزم شود
فرد را ربط جماعت رحمت است — جوهر او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش — رونق هنگامه ی احرار باشد (همان: ۵۸ و ۸۹)

توصیه ی دیگر اقبال که در مجموعه جاویدنامه خطاب به جوانان به تصریح بیان شده، ضمن احرازویژگی‌هایی چون یقینِ محکم، قناعت، جوانمردی، حمیت، حق‌پرستی و آزادی، رعایت آداب ادب وبیان کلام محبت‌آمیز در تمام شؤون زندگی است.زبان را یکی ازهزاران نعمتی معرفی کرده که خداوندبه انسان‌ها ارزانی داشته و بایدکه او به قدری تسکین دهنده و مهربان باشد تا سخت‌ترین قلب‌ها را به لرزه در آورد.

دین سراپا سوختن اندر طلب — انتهایش عشق و آغازش ادب
آبروی گل زرنگ و بوی اوست — بی ادب بی رنگ و بو بی‌آبروست
نوجوانی را چو بینم بی‌ادب — روز من تاریک می گردد چو شب
حرف بد برلب آوردن خطاست — کافر و مومن همه خلق خداست
آدمیت احترام آدمی — با خبر شو از مقام آدمی
آدمی از ضبط و ربط تن به تن — بر طریق دوستی گامی بزن

منابع

۱- اکرم، سیدمحمد (۱۳۸۶) **اقبال در راه مولوی**، لاهور: دانشگاه پنجاب .

۲- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۳) **کلیات**، بامقدمه احمد سروش، تهران: سنایی.

۳- ستوده، غلامرضا (۱۳۶۴) **شناخت اقبال**، تهران: دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.

۴- مشایخ فریدنی، محمدحسین (۱۳۵۸) **نوای شاعر فردا**، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

دکتر کورش صالحی
استادیار تاریخ
دانشگاه سیستان و بلوچستان

غرب وشرق درنگاه اقبال لاهوری

چکیده

محمد اقبال لاهوری ازجمله شخصیت های برجسته در تاریخ معاصر جهان است که خیلی زودتر از مردمان همعصرش به وضعیت نامناسب مردمان شرقی و وجهه استعماری تمدن غربی پی برد. این فیلسوف ، شاعر و روشنفکر مسلمان علاوه بر جایگاه بلند علمی و ادبی که در تاریخ ادبیات به خود اختصاص داده است، در میان متفکران شرقی جزو روشن بین ترین و تواناترین روشنفکران جهان اسلام به حساب می آید . او فرزند زمانه ای بود که تهاجمی غیر قابل تصور از سوی استعمار گران در جهت نابودی فرهنگ و تمدن مردمان شرقی و بخصوص جهان اسلام ،پیشرفته تر از قبل (استعمار کهنه)به راه افتاده بود. اقبال جزء اندک کسانی است که تمدن غربی را از نزدیک دیده است و به جای وصف آن به نقد آن پرداخته است. با مطالعه ای اندک در آثار همعصران وی که از کشورهای شرقی به اروپا سفر کرده بودند می توان به حیرت نامه نویسی آنان از تمدن غربی پی برد ، اما اقبال بدون خود باختگی به نقد تمدن غربی و حالات استیلایی آنان پرداخته است .وجهه ی دیگر اندیشه ی اقبال نقد وبررسی ضعف جوامع شرقی بخصوص جهان اسلام است. از نگاه او فرهنگ و تمدن شرقی دچار خمودی و تفرقه شده و مسلمانان بدون توجه به اندیشه وحدت بخش اسلام به جنگ های بی سرانجام

قبایلی و فرقه ای پرداخته اند . دوری آنان از اتحاد عامل بزرگی برای رسوخ اندیشه های تمدن غربی در میان آنان بوده است .

این تحقیق بر آن است تا با روش مطالعه ی کتابخانه ای فضای تاریخی و زمینه های اندیشه ی اقبال را بازگو نماید .

واژگان کلیدی: اقبال ،تمدن غربی ،جهان اسلام ،پاکستان ،استعمار

مقدمه

هنگامی که محقق در تاریخ بشریت بنگرد و خود را از قید قبیله و ولایت و کشور آزاد کند، آنگاه جایگاه متفکرانی چون محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۷-۱۹۳۸م)را در تاریخ تشخیص خواهد داد. شاید امروزه نویسندگانی به این شخصیت بزرگ خرده گرفته وی را متهم به ناسازگاری با جامعه ی زمانه اش کنند ومخالفت او با استعمار غرب و چند دستگی های جهان اسلام را نوعی آرمان های دست نایافتنی تلقی نمایند، اما برای آنانی که با مفهوم جهان غرب و جهان شرق و خط سیر این دو آگاهی دارند نه تنها آرمان های اقبال معیوب و مملو از ضدیت با غرب نیست بلکه آگاهی دهنده اوضاع به میراث رسیده ی جهان اسلام به نسل های جدید است . در نگاه اقبال کارکرد غرب و تمدن غربی نه تنها جایگاه خود را در عرصه ی تمدن بشری کاملا به دست آورده است، بلکه از سوی دیگر جهان شرق را به زیر سلطه برده و جایگاه این تمدن بسیار قدیمی را نیز اشغال کرده است.عموماً فرهنگ و تمدن امری نیست که یک روزه به دست آید و از سوی دیگر مختص به یک مکان جغرافیایی خاص هم نیست، تمدن و فرهنگ مانند بیماری امری مسری است اما این سرایت، گاه حالتی طبیعی داشته و گاه غیر طبیعی عمل می کند. در طول تاریخ اخذ فرهنگ و تمدن از کشورها و قدرت های پیشرو توسط کشورها وقدرت های همسایه ی دور و نزدیک جزیی از روند تکامل طبیعی

جامعه ی بشری بوده است. در این روند، جامعه ی اخذ کننده علاوه بر حفظ میراث مادی و معنوی خود به تقویت بنیان های خود با اقتباس ملزومات مورد نیاز خود از جامعه ی پیشرو یا پیشرفته اقدام می کرد، اما وجهه ی دیگر تکامل غیر طبیعی جامعه ی بشری حالتی است که در قرون اخیر تاریخ بشریت به وقوع پیوسته است. این روند، که با عنوان استعمار نو شناخته می شود روندی یک سویه و جبری را به راه انداخت، به نحوی که جامعه ی اخذ کننده در مدت کوتاهی مجذوب فرهنگ و تمدن قدرت پیشرو شده و در مدت کوتاهی از مسیر خود منحرف و به صورت اقماری تابع فرهنگ و تمدن قدرت پیشرو می شد.

محمد اقبال لاهوری از جمله روشنفکران مسلمان بود که با تشخیص درست تکامل غیر طبیعی جوامع آسیایی بخصوص جوامع مسلمان در صدد مبارزه با روند رو به رشد تسلط استعمارگران غربی بر آمد. این که جامعه ی اسلامی درمقابله با تهاجم اقتصادی، اجتماعی، نظامی و فرهنگی غرب در زمانه ی اقبال چه وضعیتی داشته ، زمینه ی اصلی شکل گیری این نوع از تفکر در دوران مورد نظر است. این روند دو سویه از نگاه اقبال از یک طرف تجزیه و تفرقه ی جهان اسلام و از طرف دیگر میل مضاعف اروپاییان برای غلبه و تصرف سرزمین های مسلمان نشین را ترسیم می کرد.

زمانه ی اقبال

در آستانه ی جنگ جهانی اول فضای سیاسی منطقه ی خاورمیانه را قدرت هایی که تقریباً رو به زوال بودند اداره می کردند. امپراتوری عثمانی و ایران که دارای ساختار حکومت باسابقه ای بودند از حیات سنتی قدرت های اسلامی در آسیای جنوب غربی و شمال آفریقا به حساب می آمدند. امپراتوری عثمانی در دوران اوج قدرت خود در قرن شانزدهم میلادی از مجارستان تا ایران و از مناطق عرب نشین تا الجزایر را به تصرف در آورده بود .این امپراتوری با وجود اقدامات اصلاحی در طول قرن نوزدهم ،

نتوانست از نظر اقتصادی و سیاسی مشکلات بزرگ خود را حل نماید . اوج گیری ملی گرایی ملل تابعه عثمانی ، وجود امپراتوری را تهدید می کرد .(درنیک، ۱۳۶۸: ۲۴)در سده ی ۱۸۰۰م. گروه های قومی امپراتوری عثمانی شوریدند وتا اندازه ای خود مختاری به دست آوردند. در ۱۸۳۰م. یونان مستقل شد ودر ۱۸۵۰ م. مصر و عربستان به خود مختاری نسبی رسیدند و سپس رومانی صربستان، مونته نگرو در شبه جزیره بالکان خود مختار شدند .در ۱۸۷۵ م اسلاوها در بالکان بر ترکان اسلامی شوریدند و با یورش نظامی روسیه در کمک به شورشیان امپراتوری عثمانی شکست خورد و سلطان عثمانی مجبور شد معاهده صلح سن استفانو را امضا کند(دان،۱۳۸۲: ۲۷). کنگره ی برلین در سال ۱۸۷۸ صربستان مونته نگرو و رومانی را از عثمانی جدا کرده و رسماً مستقل نمود. عثمانی در این دوره اسیر دو جریان سیاسی بزرگ در داخل شده بود: یکی آزادیخواهان عثمانی و دیگری جریان های غیر ترک تابع امپراتوری که مانع بزرگی در ایجاد ثبات جهت مقابله با هجوم نیروهای خارجی بود.(یاقی:۱۳۷۹: ۱۷۵)سرانجام امپراتوری یا خلافت عثمانی که توانسته بود چندین قرن دربرابر نقشه های استعماری پرتغالی ها، فرانسویان، اسپانیایی ها و انگلیسی ها به مقابله ی جدی بپردازد و سرزمین های وسیع اسلامی را در آسیا ، اروپا و شمال افریقا از تجاوزات آنها مصون دارد ، از درون و بیرون مورد تهاجم قرار گرفت. از درون نهضت ملی گرایی نوگرا (لوتسکی، ۱۳۵۶: ۵۵۶)که تنها راه پیشرفت را غربی شدن تشخیص داده بود و بدون توجه به آینده ی نه چندان روشنش، به تجزیه و تخریب امپراتوری عثمانی دست زده بود واز بیرون قدرت های استعماری که هر یک در تلاش بودند تا از این نمد کلاهی برای خود ساخته ،هم دامنه ی متصرفات خود را در امپراتوری عثمانی گسترش دهند و هم نفوذ خود را در جریان های نو گرایی مبتنی بر ملل گرایی دورن امپراتوری افزایش دهند . با ورود عثمانیان به جنگ جهانی اول که در حقیقت یکی از دلائل این جنگ در جهت تجزیه ی این قدرت سنتی بود ، نیروهای مخالف داخلی و خارجی به فعالیت چشمگیر دست زدند و سرانجام این قدرت قادر نشد سالم از

گرداب حوادث جنگ جهانی اول بیرون آید. متصرفات عثمانی تجزیه شدند و وحدت طبیعی بخش بزرگی از جهان اسلام خود به خود در هم ریخت و علاوه بر آن کشورهای استعماری به اشغال مناطق به اصطلاح به استقلال رسیده نظیر عراق، سوریه، اردن، فلسطین، لبنان، عربستان و ....پرداختند الشناوی، ۱۹۸۳،ج۲ :۹۳۶).

ایران قدرت دیگرجهان اسلام بود که مانند رقیب دیرینه اش عثمانی دستخوش مصائب و مشکلات زیادی در جهات مختلف سیاسی ،فرهنگی ،اجتماعی و اقتصادی شده بود . از نظر کلی رژیم ایران در دوره ی قاجاریه، یک رژیم استبدادی بودکه بر طبق سلسله مراتب قدرت، از بالا به پایین و به شکل هرم ترسیم می‌شد.ایران در سده ی ۱۹ از دیدگاه تئوریک از نظام حکومتی بسیار متمرکز و واحد برخوردار بود. نهادی به نام حکومت محلی وجود نداشت، بلکه مقام های هر ایالت و ولایت به صورت پلکانی (سلسه مراتبی) از طرف حکومت مرکزی منصوب می‌شدند. این نوع حکومت می بایست در حالت عادی موجب جنبش ملی و ناسیونالیستی گردد اما در ایـران چنین نشد، زیرا آن ساختار متمرکز ظاهری، چیزی جز پوششی از یک ساختار غیرصوری کنترل محلی نهادینه شده، نبود (کاتم،۱۳۷۱: ۱۰۶). قاجارها پادشاهانی بودند که حیطه ی قدرتشان اغلب از پایتخت فراتر نمی‌رفت. پادشاهانی که خود را نمایندگان خدا در زمین می‌دانستند، اما به دیده ی رهبران مذهبی غاصبان قدرت الهی بودند فرمانروایانی که پایه های تختشان را مقدس می‌دانستند، اما برای اجرا و تنفیذ اراده ی خود وسیله‌ای نداشتند. شاهنشاهانی که نه تنها، برخلاف ادعایشان ، به شاهان دیگر فرمان نمی‌راندند بلکه توسط شاهان کوچک مانند رؤسای قبایل ، زعمای قوم و رهبران مذهبی و بنابراین با خوشایند آنان ، حکومت می‌کردند.شاهان درحرف قادر مطلق بودند، امادر عمل توان سیاسی نداشتند.(آبراهامیان،۱۳۷۹: ۲۷). اگر چه روی کار آمدن شاهان قاجار همزمان بود با کوشش امپراتوری های استعماری برای ایجاد تغییر در فضای سیاسی جهان ، اما این به آن معنی نیست که ضعف شاهان قاجار نادیده انگاشته شود (کدی، ۱۳۷۵: ۱۰۴). قاجارها که عاری از امنیت نظامی، فاقد ثبات اداری، و دارای

اندک مشروعیت اعتقادی بودند، با تأسی قاعده‌مند به دو خط مشی متقارن بر سر قدرت ماندند: عقب نشینی در هنگام مواجه با مخالفت خطرناک و مهمتر از آن برانگیختن بسیاری از درگیری های قومی در جامعه ی متشتت خود. سلسله ی قاجار نه با زور و نه با تدبیر، بلکه با عقب نشینی‌های سنجیده و انواع دسیسه‌های ممکن در شبکه ی پیچیده رقابت های گروهی ، بر ایران قرن سیزدهم (هجری) حکومت می کردند (آبراهامیان :۲۷). در مجموع آنان به علت عدم آگاهی و روش های عقب مانده ی سیاسی که حتی در کشور ایران بسیار کوته بینانه بود تا چه رسد به روش های جدید اروپایی، نوعی بازگشت به سکون محسوب می‌شد، نتوانستند نقش شاه بودن را در عمل پیاده کنند. در حقیقت قاجارها وارث ساختاری بودند که از گذشته به ارث برده ، اما از رمـــوز و اسرار آن بی خبر بودند.

ناتوانی های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و نظامی حکومت آنان در اداره ی صحیح کشور موجب به وجود آمدن نارضایتی های شدید گردید. روند تحت الحمایگی که استعمارگران (روسیه ،انگلیس)به راه انداخته بودند باعث از بین رفتن استقلال ایران شد. قراردادهای ننگین گلستان و ترکمنچای سر فصل یورش عظیم قدرت های خارجی در عرصه تاریخ ایران گردید . واگذاری امتیازات به بیگانگان نارضایتی مردم را تشدید نمود . این وضعیت اسفبار سیاسی ،به تدریج به انقلاب مشروطه منجر شد (فوران، ۱۳۷۸: ۲۳۷).آرتورهاردینگ در این باره می نویسد:از آن طرف هیچ گونه علامت یا قرینه ای امید بخش به چشم نمی خورد که سرانجام رهبری جدید در ایران ظهور کند و نظم و آرامش داخلی را دوباره به این کشور باز گرداند (هاردینگ،۱۳۶۳: ۱۴۰).از ماجرای انقلاب مشروطه تا به قدرت رسیدن رضا شاه، نفوذ خارجی روس و انگلیس به شدت، رو به افزایش بود(.Donperetz

(۸۰-۱۹۶۳,۷۹). ایران قادر نبود به امور داخلی خود سر و سامانی دهد چه رسد به امور خارجی که رقبای استعماری مقتدر سیاست های آن را طراحی و هدایت می کردند. این فضای آکنده از ضعف قطعاً برای جهان اسلام نمی توانست نوید بخش

آینده ای امید بخش باشد .ایران در طی جنگ جهانی اول و همچنین جنگ جهانی دوم بازیچه ی دست قدرت های جهانی بود.سیاست حفظ دروازه های هندوستان از طرف انگلیس و راهیابی به آب های گرم خلیج فارس از طرف روس ها عمده ترین عامل ناتوانی این کشور در ایجاد استقلالش بود . (کاظم زاده، ۱۳۷۱:؟)

هندوستان نیزکه سال های پیش به تصرف کمپانی هند شرقی انگلستان درآمده بود، مستعمره ی عزیز انگلیس به حساب می آمد .این کشور یا مستقیماً یا به این مناسبت که عده ای از شاهزادگان آن ، تابعیت انگلیس را پذیرفته بودند،از دولت انگلیس اطاعت می کردند.ملکه ویکتوریا در سال ۱۸۷۷م امپراطوریس هند اعلام شد(دولاندلن، ۱۳۷۰،ج۲ : ۳۶۵ و ولز ،۱۳۶۶: ۱۲۳۲). روابط شگفت استعماری که بین هندوستان و انگلیس برقرار شده بود تا پایان جنگ جهانی دوم تداوم داشت. هند حکومت داشت ولی حاکم هندی نداشت. شکایت مردمان هندی به جای نمی رسید و اگر می خواست به نتیجه ای برسد می بایست به انگلستان سفر کند تا در مجلس عوام انگلیسی شکایت خود را عرضه کند.این وضعیت اسفبار سیاسی در کنار روند رشد تدریجی دیگرکه خود هندیان مسبب آن بودند، در آینده ی نه چندان دور باعث ایجاد تحولات بزرگ در روابط انگلیس با هندوستان شد. پس از چندی هندیانی که به انگلستان سفر می کردند، دانشجویانی بودند که برای درک علوم و فنون می رفتند و انگلیسی هایی که به هند سفر می کردند، مأموران نظامی بودند که که تنها برای اداره ی آن سرزمین به هند مهاجرت می کردند. این روند به تدریج تحولات بزرگی در تاریخ هندوستان را نوید می داد . (ولز،۱۳۶۶ج۲ :۱۲۴۰)اما به صورت کلی انگلستان توانسته بود سرزمین هندوستان را به عنوان انبار مواد خام خود به استعمار کشد .گندم ،برنج،میوه ،سبزیجات،نیشکر،ادویه،روغن ،چای،قهوه ،پنبه و کنف از هندوستان به قیمت ارزان به دست می آمد و انگلیسی ها خود را مالک این روند اقتصادی نموده بودند. علاوه بر این انگلیسی ها از بندر های بزرگ هندوستان نظیر کلکته ،بمبئی و مدرس بیشترین

کالاهارا صادر می کردند که از این تبادلات اقتصادی تنها اندکی سود به هندیان می رسید.(دان .۱۲۲)

هندوستان بزرگ که بعدها بین مسلمانان و هندوها تقسیم شد از تفرقه شدید بین مسلمانان وهندوها رنج می برد . عدم اتحاد و وجود مذاهب،نژادهاو فرق متعدد مانع بزرگی بر سر راه اتحاد تاریخی این سرزمین بود .انگلیسی ها از این اهرم قدرتمند در جهت سیاست های خود استفاده می کردند. آنان به طور مداوم هندوان و مسلمانان را علیه یکدیگر بر می انگیختند (گروسه و دنیکر، ۱۳۷۵:۲۲۱).

استعمار ذهنیت نیست ، واقعیت دارد

دوران تاریخی زندگانی اقبال لاهوری اوج تغییر و تبدیل در سیاست های استعماری جهان غرب است. عصراستعمار کهنه که با تهاجم مستقیم و اشغال صورت می گرفت، به سر آمده و دوران استعمار نو با نفوذ غیر مستقیم آغاز شده بود .

از نظر کلی استعمار سیاستی است که از ابتدای تاریخ بشریت وجود داشته است اما چگونگی و میزان آن، باعث تمییز مراحل متفاوتی گردیده است . در تعاریف جدید، استعمار را به دو نوع کلی کهنه و نو تقسیم می کنند، اما این تعریف انتزاعی و کلی است. هر قدرت در هر مرحله نوعی و روشی در استعمار داشته است (ولایتی ،۱۳۸۳: ۱۹۱). نظام استعماری که در یک سوی آن استعمار گر و در سوی دیگر استعمار زده یا مستعمره قرار دارد، یک جریان دو سویه و تاثیر آن متقابل است.جامعه استعمارگر قسمتی از جامعه ی مستعمره را توسعه می دهد تا منافع و سود خود را بر آورده سازد(گی روشه، ۱۳۶۶: ۲۴۸). مثلاً در مورد هند گسترش زبان انگلیسی و ایجاد ساختار اداری ،در مورد ایران حفظ حکومت پوشالی (حائل) قاجار و رشد ناسیونالیزم و اقتصاد وابسته، در مورد عثمانی تجزیه ی خلافت عثمانی با اندیشه های نو خواهانه ،رشد ناسیونالیزم وابسته، ایجاد نظام قیومیت در جهت تکامل فرایند دولت و حکومت در کشورهای تازه تأسیس عربی ، حاصل از تجزیه ی خلافت عثمانی را می توان نام

برد.عمده ترین مشخصات استعماری عبارت است ازاستعمار اقتصادی، وابستگی سیاسی، قلیان موانع اجتماعی و نژادی در جامعه ی استعمار زده ، روحیه ی واگرایی در جامعه استعمار زده، نظام توجیه گر استعمار و حیرت زدگی جامعه ی استعمار زده از تمدن و فرهنگ استعمار گرمی باشد (گی روشه،۱۳۶۶: ۲۵۱) یکی از ویژگی های وضعیت استعماری، وابستگی سیاسی کشورهای مستعمره است و این بدان معنی است که تمام تصمیمات سیاسی مهم مربوط به کشورهای مستعمره به وسیله ی کشور متروپل گرفته می‌شود و بدین منظور از کارگزاران خاصی برای اجرای این تصمیمات و یا دادن اطلاعات لازم استفاده می کند در حالتی که مستعمره دارای دولتی باشد (شورا ، مجمع، قوه قانونگذاری). این دولت فقط قادر به اتخاذ تصمیمات محدود است و در سایر موارد تابع دستورات و خواست های بیگانه است. جامعه ی استعمار زده جامعه ای است عاری از دینامیزم درونی لازم برای توسعه ی ملی و به عبارت دیگر هستی جامعه استعمار زده، منحصراً و در بست متکی به جامعه ی دیگری(متروپل) است. که بدان وابسته است(همان:۲۶۹).نهادهای استعماری به طور معمول، آنقدر جامعه ی استعمار زده را (در بهترین برداشت ها) ضعیف نگاه می‌دارند که روزگاری باعث بیداری توده‌های جامعه استعمار زده نگردد. استعمارگر برای رسیدن به منافع استعماری دایم در جامعه ی استعمارزده دست می‌برد و ساختار آن را مطابق نقشه‌های خود ترسیم می‌کند و این روند تا تابعیت کامل مستعمره ادامه خواهد یافت . جامعه ی استعمار زده، جامعه ای است بیمار و ساختمان درونی آن ، راه یافتن به نهادهای نوین را غیر ممکن می سازد (ممی، بی تا : ۱۲۰). این ماهیت کلی نظام استعمار در جهان بود که در قرون اخیر دامان بسیاری از کشورهای جهان را گرفته بود و جهان اسلام و شبه قاره هند نیز از این آفت بزرگ تمدن در امان نمانده بودند. این فضای تاریخی بود که در آن گاندی ها، اقبال ها، جناح ها می بایست به مبارزه بپردازند .

جهان غرب در نگاه اقبال

فریاد از فرنگ و دلاویزی افرنگ فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم همه ویرانه ز چنگیزی افرنگ معمار حرم باز به تعمیر جهان خیز
(اقبال، ۱۳۴۳زبور عجم: ۱۴۱)

محمد اقبال لاهوری از آن دست افرادی نیست که در گوشه ای از جهان نشسته باشد و در مخیله خود به نفی غرب و تمدن غربی بپردازد . وی با شناخت کامل و کافی این تمدن را بررسی می کند . در نگاه اقبال فرهنگ و تمدن غرب در قرون وسطی به مراتب عقب تر از فرهنگ و تمدن اسلامی بود اما با رشد دانش و علوم درقرون جدید در اروپا و به وجود آمدن ضعف و سستی در جهان اسلام،اروپا به تدریج از جهان اسلام جلو زده و در قرون معاصر در یک جهش بزرگ ،اکثر کشورهای توسعه نیافته و بخصوص جهان اسلام را به انقیاد نظام استعماری خود در آورده بود. تفکر نقد وجهه ی استعماری غرب در زمانه ی اقبال خاص او نبود. نگاهی به گفته ها و نوشته های رهبران نهضت های آزادی خواه آن زمان و همچنین قبل از آن آزردگی وبلکه نفرت از غرب و تمدن آن را نشان می دهد . از مهاتما گاندی در هند تا سعد زغلول در مصر و همچنین شیخ عبد الحمیدبن بادیسی در الجزایر هرکدام به زبانی از سلطه ی غربیان شکایت کرده اند(شهیدی،۱۳۶۸: ۱۶). نگاه استعماری مستقیم انگلیس در شبه قاره نیز در به وجود آمدن این نوع تفکر در هندوستان بی تأثیر نبود. این نگاه نفرت و آزردگی هرانسانی را بر می انگیخت. در بین انگلیسی ها انجام عملیات نظامی برای استعمار هندوستان تلاش برای تسلط تمدن بریتانیایی بر کسانی که آنها را مردم غیر متمدن می نامیدند.توجیه می شد. احساس برتری اخلاقی و تمدنی انگلیس برجمعیت غیر مسیحی ومردمان قبیله ای بی سواد و غیر متمدن که از اداره ی امور خود نیز عاجزند، پس زمینه ی ذهنی هر انگلیسی را در این دوران درباره ی هندوستان تشکیل می داد (گودوین، ۱۳۸۳: ۴۰). این شیوه ی رفتار با ملل شرقی بود که اندیشمندانی همچون اقبال لاهوری

را برآن داشت تا با غور و اندیشه، جهات تسلط تمدن غرب بر جهان را بررسی کرده و حاصل این بررسی را در قالب نظم ونثر به جامعه ی خود ارائه دهد. در نظر اقبال غرب هیچگونه دلسوزیی درباره ی فرهنگ و تمدن ملل ضعیف وتحت استعمار ندارد.

ترا نادان امید غم گساری ها ز افرنگ است

دل شاهین نسوزد بهر آن مرغی که در چنگ است

(اقبال،۱۳۴۳ زبور عجم: ۱۵۵)

این همان نظام استعماری آن دوران است. او سیاست در اروپا را به نقد می کشد .جدایی دین از سیاست یا به تعبیر خود اروپاییان، جدایی اخلاقیات از سیاست نقد دیگری است که اقبال به تمدن غربی وارد می آورد.

بدن را تا فرنگ از جان جدا دید　　نگاهش ملک ودین را هم دو تا دید

(اقبال،۱۳۴۳گلشن راز جدید: ۱۶۶)

درنگاه اقبال اگر چه اروپا بنای حکومت را بر جمهوریت و حکومت مردم نهاده است، اما نتوانسته است مشکلات جامعه ی انسانی را حل و فصل نماید. وی این عمل را به برداشتن قید و بند از گردن دیو تشبیه کرده است.

فرنگ آیین جمهوری نهادست　　رسن از گردن دیوی گشادست

(اقبال،۱۳۴۳،گلشن رازجدید: ۱۷۳)

اقبال به توانایی تمدن غرب در پیشرفت علوم و فنون اعتراف دارد اما این توانایی را حصاری مستحکم به دور اندیشه و تفکر متعالی مردمان جهان می داند.به دیگر سخن اقبال روبنای جامعه ی غربی را بسیار پیشرفته می داند، اما زیربنایی درآن نمی بیند که محور چرخش تمدن غربی راتشکیل بدهد.

فرنگ آفریند هنرها شگرف　　برانگیزد از قطره یی بحر ژرف

کشد گرد اندیشه پرگار مرگ　　همه از حکمت او پرستار مرگ

(اقبال،۱۳۴۳ افکار: ۲۳۴)

یا در جایی دیگر:

فرنگ شیشه گری کرد و جام مینا ریخت
بحیرتم که همین شیشه را پری داند
(اقبال،۱۳۴۳ می باقی: ۲۵۴)

و یا در جایی دیگر:

شعله افرنگیان غم خورده ایست چشمشان صاحب نظر دل مرده ایست
(اقبال،۱۳۴۳ جاوید نامه :۳۰۶)

در دیدگاه اقبال کلیت تمدن غرب که شیوه های گوناگون دارد، فقط به عبرت اندوزی ختم می شود نه تأثیر پذیری .زیرا وی معتقد است که غرب تنها در یک جهت که علوم و فنون باشد، رشد کرده است و از جهات دیگر رشد بازمانده است. از این رو به عنوان پدیده ای که انسان ها می بایست از آن و عاقبت آن پند و اندرز بگیرند، یاد می کند .

گرچه دارد شیوه های رنگارنگ من به جز عبرت نگیرم از فرنگ
(اقبال،۱۳۴۳ جاوید نامه: ۳۱۶)

و علاوه بر آن مردمان را به دوری جستن از تاثیرات صوری آن دعوت می کند:

در گـــذر از جلـوه های رنگ رنگ خـــویش را در یاب از ترک فرنگ
(همان: ۳۱۶)

علم و فن را ای جوان شوخ وشنگ مغز می بـــایـد نه ملبوس فـــرنگ
(همان: ۳۶۹)

دانش افـــرنگیـــان غـــارتگـری دیر هـــا خیبر شـــد از بی حیدری
(همان: ۳۷۷)

جـــز تـــو ای دانای اسرار فرنگ کس نکـــو ننشست در نـــار فرنگ
(اقبال، پس چه باید کرد،۱۳۴۳: ۳۸۹)

اقبال تاثیرپذیری شرقیان از تمدن غربی را برابر با از دست دادن قاعده وآداب شرقی می داند.

تا به فرزندی گرفت او را فرنگ   شـــاهدی گردید بی ناموس و ننگ
(همان :۴۰۹)

دانش افرنگیـــان تیغی به دوش   در هـــلاک نوع انسان سخت کوش
(همان:۴۱۰)

به افرنگی بتـــان دل بـاختم من   زتــاب دیریـــان بگـــداختم من
چنان از خویشتن بیگـانه بودم   چـــو دیدم خویشتن را نشناختم من
(همان: ۴۴۷)

ز افرنگی صنم بیگانه تر شو   که پیمانش نمی ارزد به یک جو
(اقبال،۱۳۴۳ ارمغان حجاز: ۴۵۳)

فرنگ آییـــن راقـــی بداند   باین بخشد از او وا می ستاند
به شیطان آنچنان روزی رساند   که یزدان اندر آن حیران بماند
(همان: ۴۸۵)

اقبال اگر چه می دانست غرب در برخی از زمینه ها پویایی دارد،ولی بر آن بود که این فرهنگ با توجه به سابقه ی تاریخی خود به دنیا پرستی و بی دینی در آمیخته است (دار، ۱۳۶۸: ۶). نادیده گرفتن اصول انسانی جامعه ی بشری باعث بهره کشی گروهی از گروهی دیگر شده است که از این راه بحران های جدیدی در زندگی مردمان عالم پدید آمده است. جایگاه این نوع نگرش در زمانه ی اقبال تمدن غرب بود. این جایگاه در اشعار اقبال هم تظاهری جدی دارد . اوضاع سیاسی اجتماعی جهان که اروپاییان آن را برای ملل دیگر ترسیم می کردند، پیچیده در نظام های سیاسی بود. وعده های بی عمل، قول و قرارهای بی اساس، سایه ی بر این روابط نا برابر افکنده بود. اقبال درباره ی این روابط وسایه پنهانی آن می آورد :

دانی از افرنگ و از کار فرنگ   تا کجا در قید زنار فرنگ
زخم ازو نشتر ازو سوزن ازو   ما و جوی خون و امید رفو
(اقبال، پس چه باید کرد،۱۳۴۳: ۴۱۱.)

این مفهوم موجز و شیوا ودرعین حال قانونمند ، می تواند مقدمه ای فلسفی بر بحث های بزرگ سیاسی و تاریخی بعدی، نظیر تئوری های امپریالیزم مومسن (مومسن،۱۳۶۳ :۲۱-۲۳) ونظریه ی نظام استعماری گی روشه (روشه:۲۴۶) وتئوری غربزدگی جمعی در آسیا (شایگان ،۱۳۵۶: ۶۷) باشد .

شرق و جهان اسلام در نگاه اقبال

ز جان خاور آن سوز کهن رفت	دمش وامانده و جان او زتن رفت

(اقبال ، گلشن راز،۱۳۴۳ : ۱۵۹)

شاید در میان متفکران جهان اسلام کمتر متفکری به انصاف اقبال در قضاوت جمعی درباره ی علل و عوامل رشد تمدن غربی و زوال و فتور جهان اسلام می توان سراغ داشت . اقبال علاوه بر اذعان به برتری تمدن غربی ،دلایلی را نیز در خارج از تمدن غربی برای پیشرفت این تمدن دنبال می کند.

او به رشد و غنای فرهنگ و تمدن اسلامی در دوران قرون وسطای اروپا که عصر تاریک تمدن اروپایی به شمار می رفت پرداخته است . او می نویسد در ظرف مدت پانصد سال اخیر،فکر دین در اسلام عملا حالت رکود داشته است و زمانی بوده که فکر اروپایی از جهان اسلام الهام می گرفته است (اقبال ،۱۳۴۳ :۱۰) وی درباره ی جایگاه اسلام در تاثیر گذاری بر انسان معتقد است که اسلام آنچه را که برای بشر پیشنهاد می کند، چون پشتوانه اش ایمان مذهبی است ،می تواند تا اعماق روح بشر نفوذ دهد (صاحبی،۱۳۷۰: ۱۷۳). اقبال این عقیده را داشت که معنویت و مادیات را باید با هم جمع کرد. از این رو فرو رفتن شرق در معنویت محض و غرق شدن غرب در مادیات را نکوهش کرده است. (همان: ۱۷۴) وآن را انحراف از رشد و تعالی انسانیت می داند:

شرق حق را دید و عالم را ندید　　غرب در عالم خزید از حق رمید
(اقبال، جاوید نامه ،۱۳۴۳: ۲۹۰)

غـــربیان را زیرکی ساز حیات　　شـــرقیان را عشـــق راز کائنات
(همان:۳۰۶)

اقبال برجسته ترین فردی است که از ناسیونالیزم به پان اسلامیسم گرایش یافت و عمیقا از تزامت اسلامی و وحدت مسلمانان حمایت می کرد (موثقی، ۱۳۷۸: ۳۱۸). به نظر او مسلمانان سال هاست که از تدبر در اعماق حیات درونی شان باز مانده اند و کارشان به جایی رسیده که دیگر نمی توانند از حیات درخشان و زیبایی بهره مند شوند و در نتیجه دچار خطر شده اند(اقبال، ۱۳۴۳: مقدمه ۴۴).

در بررسی فرآیند استعمار می توان گفت ، مردم استعمار زده خود تا حدودی مسؤول بدبختی و فلاکت خودشده اند ولی، مسؤولیت اساسی عقب افتادگی آنها متوجه روابط خاص اقتصادی و سیاسی است که توسط استعمار گران به وجود آمده است(رهنما، ۱۳۵۰ : ۲۶). این مهم را اقبال در طرح خود مورد توجه علمی قرار داده است .در نگاه اقبال مسلمانان از خود رفته و مأیوس شده اند و به طرق وابزارهای مختلف، از توجه به پیشرفت و ترقی،دور افتاده اند. او می خواهد مسلمانان را به خودی خودشان متوجه سازد .(سروش۱۳۴۳ : مقدمه ۴۹).

اقبال سه مشخصه برای مسلمانان در نظر دارد ۱- مسلمان به حکم دینش واقع گراست ۲- مسلمان نه راهب مسیحی و نه از صوفیان طرفدار فنا است ۳- مسلمان باید این عالم شر را تغییر داده و در جهت خیر حرکت کند (بهی، ۱۳۷۷: ۳۳۲).

اما در جهان واقع اوضاع چنین نبود . جهان اسلام متشتت و متفرق در برابر جهان غرب قرار گرفته بود .

ترک و ایران و عرب مست فرنگ　　هر کسی را در گلو شست فرنگ
مشرق از سلطانی مغرب خواب　　اشتراک از دین و ملت برده تاب
(اقبال، جاوید نامه،۱۳۴۳ :۳۰۴)

او درباره ی اقدامات آتاتورک وتقلید وی از غرب می آورد :

ترک را آهنگ نو در دست نیست   تازه اش جز کهنه ی افرنگ نیست

(همان: ۳۰۷)

ترک از خود رفته و مست فرنگ   زهر نوشین خورده از دست فرنگ

(همان: ۳۰۸)

یا در جایی دیگردر باره ی مردم هندوستان و دخالت های غرب در نزاع های آنها می نویسد :

هنـــدیان بـا یکدگر آویختند   فتنـــه های کهنه باز انگیختند

تا فرنگی از قوم مغرب زمین   ثـــالث آمد در نزاع کفر ودین

(اقبال، پس چه باید کرد، ۱۳۴۳ : ۴۰۴)

او جامعه ی اسلامی را چنین به تصویر می کشد :

در مسلمانان مجوآن ذوق و شوق   آن یقین آن رنگ و بو ،آن ذوق شرق

عالمان از علم قرآن بـــی نیاز   صوفیـــان درنـــــده گـــرگ و مو دراز

هم مسلمانان افرنگ مـــآب   چشمـــه ی کـــوثر بجویند از سراب

بی خبر از سر دین اند این همـــه   اهـــل کیـــن اند اهل کین اند این همه

(اقبال، جاوید نامه،۱۳۴۳ : ۳۸۶)

اقبال برای پیشرفت و باز سازی امت اسلامی به دو چیز تأکید دارد:یکی اصلاح فرهنگ و تمدن و دیگری توجه به تعلیمات عمومی وتحصیلات. درباره ی تحصیلات عمومی اقبال می گوید مسلمانان بیش از تمام رشته ها باید به فرا گرفتن صنعت همت گمارند و درباره ی اصلاح تمدن و فرهنگ، بازگشت به اصل اولیه ی دین اسلام و پرهیز از تفرقه و فرنگ مآبی را مورد توجه قرار داده است.(جاوید اقبال، ۱۹۸۵: ۱۷۴)

نتیجه

محمد اقبال لاهوری از جمله متفکران جهان اسلام است که یکی از دغدغه های بزرگ فکریش تسلط همه جانبه ی فرهنگ و تمدن غربی بر جهان بخصوص مشرق زمین بوده است . نقد منصفانه ی او از تمدن غربی در نگاه محققان و مورخان امروزی شاید به نوعی تند روی در قضاوت این تمدن به حساب آید، اما با بازسازی فضای تاریخی دوران اقبال به زمینه های اصلی این نوع تفکر می توان پی برد. او در آن زمان نه تنها به غرب نمی تازد، بلکه به معرفی حالت و رفتار غرب با جهان پیرامون پرداخته و بدون حمایت از مشرق زمین و مسلمانان به بررسی علل و عوامل تسلط غرب بر آنان اشاره دارد. بررسی روند علمی و قابل اثبات عوامل قدرت و استیلای تمدن غربی در اروپا و عوامل ضعف و فتور کشورهای شرقی و جهان اسلام مبنای تفکر سیاسی و تاریخی اقبال را تشکیل می دهد. این زمینه ی ذهنی بعدها قسمتی از فرآیند نظریه های اسلامی را تشکیل داد که در زمان خود مبتنی بر نگاه درست اقبال از شرایط حاکم بر روابط کشورهای غربی با مشرق زمین بود. اقبال مانند اکثر همعصرانش حیرت زده به تمدن غربی نمی نگرد، بلکه با نگاه علمی به چگونگی پیشرفت و تسلط غرب می پردازد. از نگاه او جهان اسلام استعداد درخشندگی دوباره را دارد و این صفت جاودانگی در نهاد دین مبین اسلام قرار دارد که می بایست مسلمانان با رعایت اصول این دین به جایگاه بلند خود نایل آیند. اما خود وی در زمان حیاتش به این اشاره دارد که ظاهر پر زرق و برق تمدن غربی چشم مسلمانان را خیره کرده است. از نظر او قانع کردن مسلمانان به بازگشت فرهنگ و تمدن اصیلشان که در برخی موارد سازنده ی بنیان های تمدن غربی نیز هست ، کار بسیار مشکلی است که تنها با درایت و پیروی از مکتب اسلام و پرهیز از تفرقه می توان به آن رسید .

منابع

۱– آبراهامیان ،یرواند (۱۳۷۹)***ایران بین دو انقلاب*** . ترجمه کاظم فیروز مند و دیگران . تهران: نشر مرکز .

۲– اقبال ،جاوید (۱۹۸۵)**جاویدان اقبال** ،ترجمه شهیندخت کامران مقدم . لاهور :آکادمی اقبال پاکستانی .

۳– اقبال لاهوری ، محمد(۱۳۴۳)**کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لا هوری** .به کوشش احمد سروش ،تهران:سنایی .

۴– ----------- (۱۳۶۸) **شرح چه باید کرد**. ترجمه محمد بقایی. تهران :حیدری

۵– ------------ (۱۳۴۳)**احیای فکر دینی در اسلام** . ترجمه احمد آرام . تهران :پایا .

۶– -------------- (۱۳۴۳) **کلیات اقبال لاهوری** ، با مقدمه احمد سروش، تهران :سنایی

۷– بهی ، محمد (۱۳۷۷) **اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب** . ترجمه حسن سیدی . مشهد . آستان قدس رضوی.

۸– دان ، راس ئی ودیگران (۱۳۸۲) **تاریخ تمدن و فرهنگ جهان** . ترجمه عبدالحسین آذرنگ . ج۴ . تهران : طرح نو.

۹– درینک، ژان پیر (۱۳۶۸) **خاورمیانه در قرن بیستم**، ترجمه فرنگیس اردلان. تهران : جاویدان .

۱۰– دولاندلن (۱۳۷۵) **تاریخ جهانی** ،ترجمه احمد بهمنش ، ج۲ . تهران : دانشگاه تهران .

۱۱– رهنما ،مجید (۱۳۵۰) **مسائل کشورهای آسیایی و آفریقایی** . تهران :دانشگاه تهران .

۱۲- شایگان، داریوش (۱۳۵۶)**آسیا در برابرغرب**.تهران :امیر کبیر

۱۳- شهیدی، سید جعفر(۱۳۶۸)**چرا اقبال بر غرب می تازد** . مقدمه چه باید کرد اقبال لاهوری . تهران . حیدری .

۱۴- صاحبی ،محمد جواد (۱۳۷۰) **اندیشه اصلاحی در نهضت های اسلامی** . تهران :کیهان .

۱۵- فوران ، جان (۱۳۷۸)**مقاومت شکننده** ، ترجمه احمد تدین ، تهران: رسا.

۱۶- کاتم، ریچارد (۱۳۷۱) **ناسیونالیزم در ایران** . ،ترجمه احمد تدین . تهران نشر کویر.

۱۷- کاظم زاده، فیروز (۱۳۷۱)**روس و انگلیس در ایران** ، ترجمه منوچهر امیری ، تهران :انقلاب اسلامی.

۱۸- گروسه ، رنه و ژرژ دنیکر (۱۳۷۵) **چهره آسیا** ، ترجمه غلامعلی سیار ، تهران : فرزان .

۱۹- گودوین ،ویلیام (۱۳۸۳) **پاکستان** . ترجمه فاطمه شاداب . تهران :ققنوس.

۲۰- گی روشه (۱۳۶۶)**تغییرات اجتماعی** ، ترجمه منصور وثوقی . تهران : نشر نی .

۲۱- لوتسکی (۱۳۵۶) **تاریخ عرب درقرون جدید** . ترجمه پرویز بابایی . تهران : چاپار.

۲۲- موثقی ،احمد (۱۳۷۸) **جنبش های اسلامی معاصر** . تهران :سمت .

۲۳- ممی ،آلبر (بی تا)***چهره استعمار گرچهره استعمار زده*** . ترجمه هما ناطق . تهران : خوارزمی .

۲۴- مومسن ،ولفگانگ (۱۳۶۳) ***تئوری های امپریالیزم***.ترجمه کورش زعیم.تهران:امیرکبیر.

۲۵- ولایتی ،علی اکبر (۱۳۸۳) **فرهنگ و تمدن اسلامی** . قم :نشر معارف .

۲۶- ولز ،هربرت جرج (۱۳۶۶)**کلیات تاریخ** ،ترجمه مشعور رجب نیا. ج۲، تهران :سروش .

۲۷- هاردینگ ،آرتور (۱۳۶۳) **خاطرات سیاسی** . ترجمه جواد شیخ الاسلامی ، تهران : نشر دانشگاهی.

۲۸- یاقی ، اسماعیل احمد (۱۳۷۹)**دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال** ،ترجمه رسول جعفریان . قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۲۹- Donperetz (۱۹۶۳) ***The Middle East Today*** . Newyork.

دکتر قاسم صحرائی
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه لرستان

تأملی در شعر اقبال و دغدغه‌های او بر اساس سبک‌شناسی تکوینی

چکیده

اندیشه‌ی اتحاد مسلمانان و خودآگاهی آنان یکی از مختصات محوری سبک شعری محمد اقبال لاهوری است. این خصیصه‌ی فکری در شعر اقبال بر اساس سبک‌شناسی تکوینی که به علل مؤثر بر شکل‌گیری آثار ادبی و ایجاد سبک و تجزیه و تحلیل تمایلات اجتماعی و سیاسی و نظایر آن توجه دارد قابل بررسی است. دوره‌ی حیات اقبال، دوره‌ی تسلط استعمارگران انگلیسی بر شبه قاره هندوستان و انزوای مسلمانان آن سرزمین بود. دغدغه‌ی اقبال در خصوص تشکیل دولت مستقل مسلمان در بخشی از شبه قاره هند که چند سال بعد به همت محمدعلی جناح محقق شد و پاکستان نام گرفت، متأثر از اوضاع تلخ سیاسی اجتماعی مسلمانان در آن دوره بود.

محور تفکر و اندیشه‌ی اقبال بر اتحاد مسلمانان و خودشناسی و خودباوری آنان استوار است. برای تحقق این وحدت، اقبال بر عوامل وحدت‌آفرینی نظیر: وجود نورانی پیامبر اسلام، روی آوردن به فرهنگ خودی، عشق و محبت به همدیگر و دوری از یأس و حزن و خوف تأکید می‌کند. بیشترین نگرانی اقبال از جانب فرهنگ غرب است که تسلط بر اقوام شرق و مسلمانان را هدف خود قرار داده است.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، اتحاد مسلمانان، خودباوری، سبک‌شناسی تکوینی.

مقدمه

شعر و شاعری برای اقبال، در درجه‌ی اول، وسیله ای مؤثر برای بیان افکار و اندیشه های اوست. از این جهت او بیشتر اندیشمند ، متفکر و مصلح است تا شاعر. محمدعلی اسلامی ندوشن در مقدمه ای که بر گزیده‌ی اشعار اقبال نوشته، می گوید: «اقبال در شعرگویی خود نظر اجتماعی ـ سیاسی داشت، در درجه‌ی اول می‌خواست که وجدان فرهنگی هموطنان مسلمان خود را به حرکت درآورد.» (اقبال، ۱۳۷۰: ۸) به بیان دیگر، قصد اقبال از شاعری، مضمون سازی و خیال پردازی به شیوه‌ی شاعران گذشته هند ـ سبک هندی ـ نیست، بلکه هدف او در شعر بیان حقایقی و ابلاغ پیامی به قصد اصلاح جامعه ی عصر خود است. (بهار، ۱۳۷۱: ۳۲۵/۲؛ حلبی، ۱۳۷۴: ۳۳۹) اقبال خود در یکی از مثنوی های خویش با اشاره به این مقصود است که می گوید: «شاعری زین مثنوی مقصود نیست.» (اقبال، ۱۳۷۶: ۱۰) وی همچنین در جای دیگری می گوید:

نبینی خیر از آن مرد فرو دست　　　که بر من تهمت شعر و سخن بست

(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۶۰)

اقبال در ابیات دیگری به رسالت و مسؤولیتی که نسبت به جامعه و مردم بر دوش خویش احساس می کند اشاره کرده است؛ همان رسالت و مسؤولیتی که انگیزه‌ی سرودن شعرهای اوست:

نغمه کجا و من کجا؟ ساز سخن بهانه‌ای است　　　سوی قطار می‌کشم ناقه‌ی بی‌زمام را

(همان: ۱۳۲)

ما پریشان در جهان چون اختریم　　　همدم و بیگانه از یکدیگریم

من که بهر دیگران سوزم چو شمع　　　بزم خود را گریه آموزم چو شمع

(همان:۵۳).

در همین زمینه اقبال ابیاتی خطاب به خورشید دارد:

تیره خاکم را سراپا نور کن　　　در تجلی های خود مستور کن

تا به روز آرم شب افکار شرق　　　بر فروزم سینه ی احرار شرق

از نــــوایی پخته سازم خام را　　　گردش دیگر دهــم ایـــام را
فکر شرق آزاد گردد از فرنگ　　　از سزود من بگیرد آب و رنگ
(همان: ۳۹۱-۳۹۰)

البته او از آگاهی بخشی اشعار خویش در میان اقوام شرق آگاه است؛ چنانکه خطاب به خود می گوید:

ای که گفتی نکته های دلنواز　　　مشرق از گفتار تو دانای راز
(همان: ۳۶۴)

در شعر اقبال، ویژگی و خصیصه‌ی برجسته ای که بیش از هر چیز خودنمایی می کند و محور اندیشه و تفکر شاعر و دغدغه‌ی بزرگ او به شمار می رود، اندیشه‌ی اتحاد مسلمانان و وحدت اقوام شرق است. این خصیصه را می توان مهمترین ویژگی سبکی شعر او ـ در سطح فکری ـ به شمار آورد. (بهار، ۱۳۷۱: ۳۲۴/۲) این خصیصه‌ی فکری در شعر اقبال بر اساس سبک شناسی تکوینی که به علل مؤثر بر شکل گیری آثار ادبی و ایجاد سبک ها تکیه می کند، قابل بررسی است.

سبک شناسی تکوینی و علل ایجاد سبک

سبک شناسی علم یا نظامی است که از سبک بحث می کند. از سبک تعاریف متنوعی ارائه کرده اند. به طور کلی می توان گفت سبک وحدتی است که در آثار کسی به چشم می خورد؛ روح یا ویژگی یا ویژگی های مشترک و متکرر در آثار کسی است که توجه خواننده ی دقیق و کنجکاو را به خود جلب می کند. این ویژگی یا ویژگی های مشترک و متکرر گاهی در تفکر و بینش یک شاعر حضور دارد. (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۴-۱۳) سبک در حقیقت، نشان دهنده ی طرز تفکر و شخصیت نویسنده یا شاعر است. (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۱۶۶) تأثیر سبک هر شاعر یا نویسنده در تمام مراحل کار او از انتخاب موضوع گرفته تا نوع کلمات، لحن و سیاق تألیف عناصر گوناگون به چشم می آید. (داد، ۱۳۷۱: ۱۶۴)

در سبک شناسی و مطالعه ی سبک ها، مکاتب متعددی با دیدگاه های گوناگون شکل گرفته است. یکی از آن مکاتب، سبک شناسی تکوینی است. پیدایش این مکتب به «لئو اسپیتزر» منسوب است. وی به «علل ایجاد سبک» توجه دارد. (شمیسا، ۱۳۷۱: ۱۲۰) در سبک شناسی تکوینی، توجه اصلی به علل تکوین اثر ادبی و منشأ پیدایش سبک شاعر یا نویسنده است. اسپیتزر عقیده داشت سبک شناس باید بین مختصات متکرر سبکی و فلسفه ی نویسنده ارتباطی بیابد. (همان: ۲۱)

سبک شناسان عوامل متعددی را در پیدایش سبک ـ چه سبک فردی و چه سبک دوره‌ای مؤثر می دانند. از مهمترین این عوامل می توان به نفسانیات شاعر یا نویسنده و خلق و خوی و شخصیت انسانی او، تحولات اجتماعی، محیط، زمینه ی فرهنگی، مخاطبان و دانش ها واطلاعات شاعر یا نویسنده اشاره کرد. (غلامرضایی، ۱۳۷۷: ۲۲-۱۸)

محققان بر تأثیر محیط و عامل زمان و مکان در پیدایش سبک ها و مکتب های ادبی تأکید کرده اند. عبدالحسین زرین کوب عقیده دارد در پیدایش سبک، غیر از طبع و مزاج شاعر که رکن اصلی است احوال محیط هم نفوذ و دخالت قطعی دارد. به نظر او مکتب ها و سبک های گذشته با تمام لطف و ظرافت یا قدرت و استحکامی که دارند نتیجه ی اوضاع زمانه‌ای بوده اند که آنها را به وجود آورده است و همین تأثیر محیط و عامل زمان و مکان است که گاه زمینه ی پیدایش حماسه را فراهم آورده است و گاهی برای پیدایش غزل مناسب بوده است. (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۱۸۶-۱۸۱) این موضوع به گونه ی دیگری در کلام سیروس شمیسا مورد تأکید قرار گرفته است. ایشان معتقد است: «بسیاری از سبک شناسان "موتور" تغییر سبک را تغییر و تحولات اجتماعی (سیاسی، اقتصادی ...) دانسته اند که منجر به تغییر نحوه ی زندگی و بینش و نهایتاً نحوه ی بیان می شود. در ادبیات ما، حوادثی چون روی کار آمدن سلجوقیان، حمله ی مغول، پیدایش صفویه، انقلاب مشروطیت ... که باعث تغییرات اجتماعی بوده اند تغییر سبک را هم به دنبال داشته اند.» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۷)

محمدتقی بهار، ملک الشعرا، با تکیه بر تأثیر محیط شاعر بر شعر او معتقد است ادبیات هر قوم نتیجه ی احساسات و تأثیراتی است که از محیط، آیین، تعالیم دینی، سیاست ملی و ... ایجاد شده است. او با تقسیم شعر به دو قسم طبیعی و غیر طبیعی، عقیده دارد شعر طبیعی آن است که در تحت تأثیرات طبیعیه، حقایق محیط، عقاید شاعر و ... شکل گرفته باشد و شعر غیر طبیعی آن است که بدون رعایت محیط سروده شده باشد. (بهار، ۱۳۷۱: ۱/۱۴۴-۱۴۳)

محیط پیدایش شعر اقبال

در قرن هجدهم میلادی انگلیسی ها مستعمراتی در شبه قاره ی هند برای خود فراهم آوردند و کم کم بر مقدرات آن سرزمین پهناور تسلط یافتند و استقلال و حریت مردم آن را سلب نمودند. اقدامات انگلیسی ها برای جدا کردن مردم شبه قاره از هویت و فرهنگ اصیل آنان بخصوص در دو مورد شایان توجه بیشتر است. نخست آنکه در سال ۱۸۲۳م. زبان انگلیسی را به جای زبان فارسی که زبان فرهنگ و اندیشه آنان بود و پیشینه ای چند صد ساله داشت رسمیت بخشیدند (اقبال، ۱۳۷۶: ۲۷) و با این کار عملاً ارتباط مردم آن سامان را با فرهنگ و ادبیات غنی کهن آنان قطع کردند و دوم آنکه با مسلمانان شبه قاره نظری خصمانه داشتند و کم کم زمینه‌ی افتراق و جدایی میان اقوام مسلمان و هندو ایجاد کردند. وجود این گونه اختلافات از سویی می‌توانست زمینه‌ی وحدت و اتحاد دشمن‌شکن اقوام شبه قاره را از بین ببرد و از سوی دیگر به تضعیف مسلمانان آن دیار که استعمارگران احساس خطر بیشتری از جانب آنان می کردند می‌انجامید. چون علاوه بر تبعیضی که استعمارگران نسبت به مسلمانان قایل بودند، آنان از نظر جمعیتی نیز در اقلیت بودند. تشکیل گروه‌های مبارز برای دفاع از اسلام و نهضت‌ها و شورش‌هایی که از ناحیه‌ی مسلمانان صورت می‌گرفت، همه نتیجه و عکس‌العمل وضع اسفباری بود که با آن روبرو بودند. در چنین شرایطی علامه اقبال با درک عمیق و

صحیح موقعیت مسلمین که زیر یوغ استثمارگران رنج می‌بردند و هر روز بر تفرقه و تشتت آنان افزوده می‌شد به فکر بیداری آنها افتاد. (حلبی، ۱۳۷۴: ۳۵۸-۳۴۹)

به هر حال دوره‌ی حیات اقبال، همزمان با دوره‌ی سیاه تسلط استعمارگران انگلیسی بر شبه قاره هندوستان و انزوای مسلمانان آن سرزمین بود. دغدغه‌ی اقبال در خصوص تشکیل دولت مستقل مسلمان در بخشی از شبه قاره هند (شیمل، ۱۳۸۵: ۴۰۳) که چند سال پس از مرگ او به همت محمدعلی جناح محقق شد و پاکستان نام گرفت، متأثر از اوضاع تلخ سیاسی اجتماعی مسلمانان در آن دوره بود. در چنین موقعیتی بود که جلسه مسلم لیگ در شهر الله آباد به ریاست علامه محمد اقبال منعقد گردید. در این جلسه که به سال ۱۹۳۰م. با نمایندگی از سوی مسلمانان تشکیل شده بود کلنگ بنای پاکستان اسلامی و مستقل توسط متفکر و سیاستمداری متدین و متعهد یعنی اقبال به زمین زده شد. (حلبی، ۱۳۷۴: ۳۵۸) استقلال هند و پاکستان از استعمار انگلستان بالاخره در سال ۱۹۴۷ میلادی محقق شد. (معین، ۱۳۷۱: ذیل هندوستان و پاکستان)

اوضاع محیط و عامل زمان و مکان که به اختصار به آن اشاره کردیم در شکل گیری عمده ترین ویژگی اندیشه و شعر اقبال یعنی اندیشه ی اتحاد مسلمانان و وحدت اقوام شرق و خودآگاهی آنان تأثیر مستقیم داشته است. به بیان دیگر، بر اساس سبک شناسی تکوینی، علل خصیصه ی فکری متکرر شعر اقبال را می توان در شرایط زمانه ی او پیگیری کرد. استقلال و آزادی اقوام سرزمین پهناور شبه قاره ی هند و مردمان مشرق زمین و از جمله مسلمانان لگدکوب استعمارگران غربی شده بود. متفکری همچون اقبال چاره ای جز بیدار کردن اقوام مشرق زمین، بخصوص مسلمانان و یادآوری فرهنگ خودی و هویت اصیل و والای آنان و تقویت کردن روحیه خودباوری در آنان و دعوت کردن آنها به وحدت و اتحاد برای پی ریزی ملتی واحد و یکپارچه و در نتیجه رها شدن از قید و بند استعمارگران نداشت. از سوی دیگر، او شعر را به عنوان وسیله ای مؤثر و نافذ برای رسیدن به این هدف و آرزوی بزرگ به خدمت

گرفت. و این گونه است که باید سبک شعر اقبال را محصول اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر او به شمار آورد.

عصر و زمانی که اقبال در اشعار خویش باز می‌نمایاند عصر شکوه‌انگیزی است؛ چنانکه می‌گوید: «از مقدر شکوه‌ها داریم ما» (اقبال، ۱۳۷۶: ۵۲) پراکندگی و تفرق اقوام، پریشانی و بیگانگی با هم، به خصوص غفلت، شاعر متعهد ما را به شکوه واداشته است:

عصر من داننده‌ی اسرار نیست
یوسف من بهر این بازار نیست
(اقبال، ۱۳۷۶: ۶)

اقبال اقوام شرق را خالی از تب و تاب حیات می بیند:

خـــاور که آسمان به کمند خیال اوست
از خویشتن گسسته و بی سوزِ آرزوست
در تیره خاک او تب و تاب حیات نیست
جـــولان موج را نگران از کنار جوست...
مشرق خراب و مغرب از آن بیشتر خراب
عالم تمام مرده و بی ذوق جستجوست
(همان: ۱۳۱-۱۳۰)

ز جان خاور آن سوز کهن رفت
دمش واماند و جان او ز تن رفت
(همان: ۱۵۹)

او همچنین سرزمین خود را خاکدانی بی‌فروغ و گرفتار داغ غلامی و کشمکش و نزاع می‌بیند:

خاکدانی با فروغ و بی فروغ
چهره‌ی او از غلامی داغ داغ...
از غلامی بزم ملت فرد فرد
این و آن با این و آن اندر نبرد
(همان: ۱۷۹-۱۷۸)

دغدغه‌های اقبال

شرایط اجتماعی و اوضاع و احوال جامعه ای که اقبال خود را متعلق به آنان می‌دانست ـ مردمان شبه قاره و بخصوص مسلمانان، چه مسلمانان شبه قاره و چه

مسلمانان سایر ممالک ـ مهمترین دغدغه‌ی فکری وی بود. شاید آنچه بیش از همه روح اقبال را می‌آزرد غفلت و ناآگاهی مردمان عصر او بود؛ چنانکه خود می‌گفت: «عصر من داننده‌ی اسرار نیست» (اقبال، ۱۳۷۶: ۶) تکیه و تأکید فراوان اقبال بر عنصر «خودی» و اسرار و رموز آن به سبب همین موضوع است:

قیمت شمشاد خود نشناختی / سرو دیگر را بلند انداختی
مثل نی خود را ز خود کردی تهی / بر نوای دیگران دل می نهی
(همان: ۴۸-۴۷)

آفتاب استی یکی در خود نگر / از نجوم دیگران تابی مخر
(همان: ۱۰۸)

هر که از بند خودی وارست مُرد / هر که با بیگانگان پیوست مرد
(همان: ۴۰۸)

ای ز خود پوشیده خود را باز یاب / در مسلمانی حرام است این حجاب
رمز دین مصطفی دانی که چیست / فاش دیدن خویش را شاهنشهی است
چیست دین؟ دریافتن اسرار خویش / زندگی مرگ است بی دیدار خویش
(همان : ۴۱۷)

اقبال علاوه بر سرزمین هند، دیگر سرزمین‌های اسلامی را نیز گرفتار وضعی مشابه می‌دید:

عشق را آیین سلمانی نماند / خاک ایران ماند و ایرانی نماند
سوز و ساز زندگی رفت از گِلش / آن کهن آتش فسر اندر دلش
مسلم هندی شکم را بنده ای / خود فروشی، دل ز دین بر کنده ای
(همان : ۱۹۰)

احساس مسؤولیت اقبال

در شرایطی که جامعه‌ی اقبال با مصایب و مشکلات بی‌شماری مواجه است، اقبال به عنوان فردی متعهد و مسلمان احساس مسؤولیت می‌کند و نمی تواند سکوت کند:

تا مرا رمز حیات آموختند / آتشی در پیکرم افروختند
(همان: ۱۸۸).

البته اقبال خود را در مواجهه با عوامل پریشانی جامعه تنها می‌بیند و هم‌نفسی نمی‌یابد؛ چنانکه در جاویدنامه می‌گوید:

زار نالیدم صدایی بر نخاست / هم‌نفس فرزند آدم را کجاست
(همان : ۲۷۳).

بیدارگری اقبال

تلاش اقبال برای بیدار کردن جوامع شرقی، بخصوص اقوام مسلمان و زدودن غبار غفلت از چهره‌ی آنان و پروردن عنصر اساسی «خودی» و خودآگاهی در وجود آنها در گوشه گوشه‌ی کلیات اشعار او هویداست. به بیان دیگر، خودآگاهی مسلمانان و بازگشت به خویشتن و همبستگی آنان بر اساس اصول اساسی اسلام مهمترین وجه فلسفه‌ی سیاسی اقبال را تشکیل می‌دهد. (هاشمی،۱۳۸۲: ۵۴)

ای غنچه‌ی خوابیده چو نرگس نگران خیز / کاشانه‌ی ما رفت به تاراج غمان خیز
از ناله‌ی مرغ چمن از بانگ اذان خیز / از گرمی هنگامه‌ی آتش نفسان خیز
از خواب گران خواب گران خواب گران خیز
از خواب گران خیز...

اقبال بیشتر مصایب اقوام شرق و مسلمانان را از جانب غرب می‌بیند و به همین دلیل در صدد نقد غرب و آگاهی دادن به جامعه‌ی خویش برمی‌آید:

ای اسیر رنگ پاک از رنگ شو / مؤمن خود کافر افرنگ شو...
هم هنر هم دین ز خاک آسیاست / رشک گردون خاک پاک آسیاست...
ای امین دولت تهذیب و دین / آن ید بیضا بر آر از آستین
خیز و از کار امم بگشا گره / نشئه‌ی افرنگ را از سر بنه
نقشی از جمعیت خاور فکن / واستان خود را ز دست اهرمن

دانـــی از افرنـــگ و از کـــار فرنـــگ تـــا کجـــا در بنـــد زنـــار فرنـــگ
زخـــم ازو نـــشتر ازو ســـوزن ازو مـــا و جـــوی خـــون و امیـــد رفـــو
(همان: ۴۱۱-۴۱۰)

اقبال خود دانش‌آموخته‌ی دیار غرب است و بیش از هر کس دیگر به اندیشه‌ی تاریک آنان و خوی استعماری و استثمارگری آنان آگاه است؛ چنانکه می‌گوید: «ز مینایی که خوردم در فرنگ اندیشه تاریک است» (اقبال، ۱۳۷۶: ۱۲۴) به همین سبب دیگران را هشدار می‌دهد:

ترا نادان امید غم‌گساری‌ها ز افرنـگ اسـت دل شاهین‌نسوزد بهرآن مرغی‌که‌درچنگ است
(همان: ۱۵۵)

ای ز افـــسون فرنگـــی بـــی خبـــر فتنـــه هـــا در آســـتین او نگـــر
(همان: ۴۰۸)

اقبال می‌کوشد تا مسلمانان را از تقلید غرب باز دارد. چون مسلمانان را مسحور و مجذوب ظواهر فریبای فرنگ می‌یابد:

گرچه دارد شیوه های رنگ رنگ مـن بجـز عبـرت نگیـرم از فرنـگ
ای بـه تقلیـدش اسـیر آزاد شـو دامـــن قـــرآن بگیـــر آزاد شـــو
(همان : ۳۱۱)

بنـــده‌ی افرنـــگ از ذوق نمـــود می بـرد از غربیـان رقـص و سـرود
نقد جـان خـویش در بـازد بـه لهـو علم دشوار است می سـازد بـه لهـو
(همان : ۳۷۰)

البته علامه اقبال با روشنگری‌های خویش کسادی بازار مکاره‌ی غربیان را گوشزد می‌کند و نسبت به آینده‌ی سرزمین خویش خوشبین است و در ضمیر خود آزاد شدن آن را از طلسم فرنگ می‌بیند؛ چنانکه در ابیاتی که بر مزار بابر سروده، می‌گوید:

بیا که ساز فرنگ از نوا بر افتادست درون پرده‌ی او نغمه نیست فریاد است...

خوشا نصیب که خاک تو آرمید اینجا که این زمین ز طلسم فرنگ آزاد است
(همان : ۴۲۱)

تکیه بر وحدت و خودآگاهی

علامه اقبال رمز نجات اقوام شرقی، بخصوص مسلمانان از سیطره‌ی غرب و بر طرف شدن مصایب آنان را در خودآگاهی و وحدت می‌داند. او در موارد زیادی بر خودآگاهی تأکید می‌کند:

نقطه‌ی نوری که نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است
(همان : ۱۴)

من فدای آنکه خود را دیده است عصر حاضر را نکو سنجیده است
غربیان را شیوه های ساحری است تکیه جز بر خویش کردن کافری است
(همان: ۳۷۰)

اقبال از تفرقه مردم و نبود وحدت در جامعه‌ی خویش و مشکلات تابع آن رنج می‌برد:

رشته‌ی وحدت چو قوم از دست داد صد گره بر روی کار ما فتاد
ما پریشان در جهان چون اختریم همدم و بیگانه از یکدیگریم
(همان : ۵۳)

اقبال از داعیان بزرگ اتحاد جهان اسلام بود. او می‌خواست که مسلمانان در عین وفادار بودن به قلمرو میهن خویش، برای مسلمانان سراسر جهان عواطف برادرانه داشته باشند و اهداف آنها مشترک باشد. (ریاض، ۱۳۸۵: ۶۶) به بیان دیگر، اقبال نوعی اخوت عام بین همه‌ی مسلمانان ـ در هند و در جهان ـ به وجود آورد. (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۳۴) چنانکه گوید:

چیست ملت ای که گویی لا اله با هزاران چشم بودن یک نگه
اهل حق را حجت و دعوی یکی است خیمه های ما جدا دل‌ها یکی است...

ذره هـــا از یـــک نگـــاهی آفتـــاب   یک نگه شو تا شود حق بی حجـاب

(اقبال، ۱۳۷۶: ۳۷۸)

اقبال می‌داند که سوءاستفاده از عنصر قومیت و نسب در پراکندگی و تفرقه‌ی مسلمانان مؤثر بوده است. به همین سبب برای ایجاد وحدت درمیان مسلمانان، آنان را به تأسی از پیامبر اسلام فرامی‌خواند:

مسلم استی دل بـه اقلیمـی مبنـد   گم مشو انـدر جهـان چـون و چنـد
می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم   در دل او یـاوه گـردد شـام و روم...
عقـده‌ی قومیـت مـسلم گـشود   از وطـن آقـای مـا هجـرت نمـود

(همان : ۷۷)

ملـت مـا شـأن ابراهیمـی اسـت   شـهد مـا ایمـان ابراهیمـی اسـت
گر نسب را جزو ملـت کـرده ای   رخنـه در کـار اخـوت کـرده ای

(همان: ۱۰۹)

نیست از روم و عـرب پیونـد مـا   نیـست پابنـد نـسب پیونـد مـا
دل به محبوب حجازی بسته ایـم   زین جهت با یکدگر پیوسته ایم...
عشق او سرمایه‌ی جمعیت اسـت   همچو خون اندر عروق ملت است
عشق ورزی از نسب باید گذشت   هم ز ایران و عرب بایـد گذشـت...
هر که پا در بند اقلیم و جداست   بی خبر از لـم یلـد لـم یولـد اسـت

(همان : ۱۱۰)

به همین دلیل است که اقبال از حاکمان سرزمین‌های اسلامی که به نظر او گامی در جهت وحدت و یکپارچگی مسلمانان سرزمین خود برداشته‌اند، به نیکی یاد می‌کند. چنانکه در مقدمه‌ی «پیام مشرق» با یادکرد نیک از امیر امان‌الله‌خان فرمانروای افغانستان می‌گوید:

ای امیر کامگار ای شهریار   نوجوان و مثل پیران پخته‌کار...
همت تو چون خیال من بلند   ملت صدپاره را شیرازه بند

(همان : ۱۸۸)

وی همچنین از رضاشاه پهلوی و نادر افغان به سبب ایجاد یکپارچگی در میان مردم سرزمین خود به نیکی یاد کرده است:

آنچه بر تقدیر مشرق قادر است عزم و حزم پهلوی و نادر است

پهلوی آن وارث تخت قباد ناخن او عقده‌ی ایران گشاد

(اقبال، ۱۳۷۶: ۳۷۰)

نتیجه

شعر و شاعری برای اقبال، در درجه‌ی اول، وسیله ای مؤثر برای بیان افکار و اندیشه های اوست. از این جهت او بیشتر اندیشمند و متفکر و مصلح است تا شاعر. اقبال در شعر خود به رسالت و مسؤولیتی که نسبت به جامعه و مردم بر دوش خویش احساس می کند اشاره کرده است؛ همان رسالت و مسؤولیتی که انگیزه‌ی سرودن شعرهای اوست.

در شعر اقبال، ویژگی و خصیصه‌ی برجسته‌ای که بیش از هر چیز خودنمایی می‌کند و محور اندیشه و تفکر شاعر و دغدغه‌ی بزرگ او به شمار می رود، اندیشه‌ی اتحاد مسلمانان و وحدت اقوام شرق و خودآگاهی آنان است. این خصیصه را می توان مهمترین ویژگی سبکی شعر او ـ در سطح فکری ـ به شمار آورد. این خصیصه‌ی فکری در شعر اقبال بر اساس سبک شناسی تکوینی که به علل مؤثر بر شکل گیری آثار ادبی و ایجاد سبک‌ها تکیه می کند، قابل بررسی است.

محققان بر تأثیر محیط و عامل زمان و مکان در پیدایش سبک‌ها و مکتب‌های ادبی تأکید کرده‌اند. به هر حال دوره‌ی حیات اقبال، همزمان با دوره‌ی سیاه تسلط استعمارگران انگلیسی بر شبه‌قاره هندوستان و انزوای مسلمانان آن سرزمین بود. دغدغه‌ی اقبال در خصوص تشکیل دولت مستقل مسلمان در بخشی از شبه قاره هند که چند سال پس از مرگ او به همت محمدعلی جناح محقق شد و پاکستان نام گرفت، متأثر از اوضاع تلخ سیاسی اجتماعی مسلمانان در آن دوره بود.

اوضاع محیط و عامل زمان و مکان در شکل‌گیری عمده‌ترین ویژگی اندیشه و شعر اقبال یعنی اندیشه‌ی اتحاد مسلمانان و وحدت اقوام شرق و خودآگاهی آنان تأثیر مستقیم داشته است. به بیان دیگر، بر اساس سبک شناسی تکوینی، علل خصیصه‌ی فکری متکرر شعر اقبال را می توان در شرایط زمانه‌ی او پیگیری کرد. استقلال و آزادی اقوام سرزمین پهناور شبه قاره‌ی هند و مردمان مشرق زمین و از جمله مسلمانان لگدکوب استعمارگران غربی شده بود. متفکری همچون اقبال چاره‌ای جز بیدار کردن اقوام شرقی، بخصوص مسلمانان و یادآوری فرهنگ خودی و هویت اصیل و والای آنان و تقویت کردن روحیه‌ی خودباوری در آنان و دعوت کردن آنها به وحدت و اتحاد برای پی‌ریزی ملتی واحد و یکپارچه و در نتیجه رها شدن از قید و بند استعمارگران نداشت. از سوی دیگر، او شعر را به عنوان وسیله‌ای مؤثر و نافذ برای رسیدن به این هدف و آرزوی بزرگ به خدمت گرفت. و این گونه است که باید سبک شعر اقبال را محصول اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر او به شمار آورد.

شرایط اجتماعی و اوضاع و احوال جامعه ای که اقبال خود را متعلق به آنان می‌دانست مردمان شبه قاره و بخصوص مسلمانان، چه مسلمانان شبه قاره و چه مسلمانان سایر ممالک ـ مهمترین دغدغه‌ی فکری وی بود. شاید آنچه بیش از همه روح اقبال را می‌آزرد غفلت و ناآگاهی مردمان عصر او بود؛ چنانکه خود می‌گفت: «عصر من داننده‌ی اسرار نیست.» تکیه و تأکید فراوان اقبال بر عنصر «خودی» و اسرار و رموز آن به سبب همین موضوع است. محور تفکر و اندیشه‌ی اقبال بر اتحاد مسلمانان و خودشناسی و خودباوری آنان استوار است. برای تحقق این وحدت، اقبال بر عوامل وحدت‌آفرینی نظیر: وجود نورانی پیامبر اسلام، روی آوردن به فرهنگ خودی، عشق و محبت به همدیگر و دوری از یأس و حزن و خوف تأکید می‌کند. بیشترین نگرانی اقبال از جانب فرهنگ غرب است که تسلط بر اقوام شرق و مسلمانان را هدف خود قرار داده است.

منابع

۱- اقبال، محمد (۱۳۷۰) **دیدن دگر آموز شنیدن دگر آموز- برگزیده اشعار محمد اقبال**، انتخاب شعرها و مقدمه از محمدعلی اسلامی ندوشن، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۲- اقبال، محمد (۱۳۷۶) **کلیات اشعار اقبال**، به تصحیح و اهتمام احمد درویش، چاپ هفتم، تهران: انتشارات سنایی.

۳- بهار، محمدتقی (۱۳۷۱) **بهار و ادب فارسی**، به کوشش محمد گلبن، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی با همکاری انتشارات امیرکبیر.

۴- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۷۴) **تاریخ نهضت های دینی-سیاسی معاصر**، چاپ دوم، تهران: انتشارات بهبهانی.

۵- داد، سیما (۱۳۷۱) **فرهنگ اصطلاحات ادبی**، چاپ اول، تهران: انتشارات مروارید.

۶- دهخدا، علی اکبر، **لغت نامه**، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران (لوح فشرده).

۷- ریاض، محمد (۱۳۸۵) **«غرب ستیزی علامه اقبال»**، به کوشش اکبر بهداروند، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوار.

۸- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۲) **شعر بی دروغ شعر بی نقاب**، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی.

۹- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵) **«اقبال شاعر شرق»**، مقدمه کلیات اقبال لاهوری، به کوشش اکبر بهداروند، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوار.

۱۰- شمیسا، سیروس (۱۳۷۳) **کلیات سبک شناسی**، چاپ دوم، تهران: انتشارات فردوس.

۱۱- شیمل، آنه ماری (۱۳۸۵) **محمد رسول خدا،** ترجمه حسن لاهوتی، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۲- غلامرضایی، محمد (۱۳۷۷) **سبک شناسی شعر پارسی از رودکی تا شاملو،** چاپ اول، تهران: نشر جامی.

۱۳- میرصادقی، جمال و میمنت میرصادقی (۱۳۷۷) واژه‌نامه هنر داستان نویسی، چاپ اول، تهران: کتاب مهناز.

۱۴- هاشمی، سیدمحمدجواد (۱۳۸۲) **علامه اقبال لاهوری بیدارگر شرق،** چاپ اول، زاهدان: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در امور اهل سنت سیستان و بلوچستان.

دکتر علی صفایی
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه گیلان

بررسی نگاه انتقادی علامه اقبال نسبت به مفاهیم صوفیانه و عارفانه

چکیده

یکی از امور به ظاهر متناقضی که در اشعار اقبال لاهوری دیده می‌شود آن است که او در دوره‌ای از زندگی خود به ستیز با تصوف و عرفان رایج پرداخته، بر کسانی نظیر حلاج تاخته است، اما در دوره‌ای دیگر برخی از مفاهیم عارفانه را مورد تمجید قرار داده، از بزرگان عرفان نظیر سنایی، عطار و خصوصاً مولوی به فراوانی نام برده است، به طوری که حتی در جاویدنامه که نوعی معراجنامه عرفانی است، مولوی را راهنمای سلوک خود ساخته است. توجه به این نکته ضروری است که عرفان گریزی اقبال به خاطر ناآشنایی او با مفاهیم صوفیانه نبود. به این ترتیب او از دوران نوجوانی با سرچشمه‌های عرفان و تصوف آشنا شد. وی با وجود آنکه جوهرهٔ اصلی عرفان را مفید می‌دانست، اندیشه‌هایی را که تحت عنوان عرفان سنتی در جامعه رواج داشت مانع ترقی و تعالی روح بشر می‌دانست، بنابراین درصدد برآمد تا ضمن ویران ساختن مبانی تصوف عامیانه، مبتذل و سوزنده با استفاده از الگوهای اصیل دینی به ترویج عرفانی متعالی و سازنده بپردازد. ضمن آنکه اقبال بسیاری از آثار منفی اندیشه‌های صوفیانه را متأثر از فرهنگ هندی و یونانی می‌دانست که با اندیشه‌های اسلامی ارتباطی ندارد.

مقدمه

با بررسی دقیق کلیات اقبال لاهوری می‌توان ادعا کرد که دو واژه ی شاهین و لاله و عبارت «لا اله الاالله» با شکل ها و اشاره‌ها و تعابیر گوناگونش، پر کاربردترین کلمات در اشعار وی می‌باشند. دقت در این واژگان می‌توانند ما را به درک درستی از دنیای اندیشه و احساس اقبال برساند. به بیانی دیگر عبارت «لا اله الا الله» یا کلمه ی توحید کانونی‌ترین نقطه در آثار اقبال لاهوری است که وی در آثار خود معمولاً این تعبیر را با تأکید بر انکار غیر او (لا اله) و تلاش برای اثبات و نهادینه کردن باور به او (الا الله) در جان انسان ها به کار می‌برد.

لاله نیز که خود شباهت فوق‌العاده‌ای به آغاز کلمه ی توحید (لا اله) دارد در اشعار اقبال بیش از هر گل دیگری دیده می‌شود. این گل در اشعار وی علاوه بر آنکه بیننده را به یاد خالق زیبایی‌ها می‌اندازد، تداعی‌کننده ی مفهوم شهید است. انسانی که با وجود پاکی درون و تهذیب باطن از انزوا می‌گریزد و برای ساختن جهانی بهتر می‌کوشد و در این راه جانش را فدا می‌کند. شاهین نیز نماد اقتدار و بلندپروازی است چیزی که اقبال، ایده‌آل انسان فرهیخته و پیراسته را در رسیدن به آن می‌داند. در حقیقت این واژگان نمایانگر آن است که اقبال در صدد است که انسان منزوی و بی‌تفاوت را به انسانی مسؤولیت‌پذیر، آگاه و اجتماعی و پس از آن به انسانی کامل و قدرتمند (ابرانسان) مبدل کند و به این ترتیب او را به مقصد نهایی دین یعنی نفی عبودیت غیر خدا (توحید) رهنمون سازد.

به نظر نگارنده تأکید اقبال براین واژگان، به خوبی می‌توانند ما را با دلایل موضع‌گیری خاص وی، در مقابل اندیشه‌های صوفیانی معاصر آشنا سازد. در واقع موضع‌گیری او در مقابل تصوف موضع‌گیری مصلحی اجتماعی بود که در صدد اصلاح ناراستی‌های روزگار با تکیه بر سرمایه‌های خودی است. به همین دلیل است که اندیشمند معاصر دکتر علی شریعتی، اقبال را انسانی علی‌گونه دانسته و درباره ی او می‌نویسد:

«وقتی به اقبال می‌اندیشم، علی گونه ی را می‌بینم؛ انسانی را بر گونهٔ علی، اما در اندازه‌های کمّی و کیفی متناسب با استعدادهای بشری قرن بیستم. چرا؟ زیرا علی کسی است که نه تنها با اندیشه و سخنش، بلکه با وجود و زندگیش، به همه ی دردها و نیازها و همه ی احتیاج های چند گونه ی بشری، در همه ی دوره‌ها، پاسخ می‌دهد.» (شریعتی، ۱۳۵۶: ۸)

شریعتی، اقبال را به خاطر جامع‌الاطراف بودن و آشنایی با فرهنگ و تمدن شرق و غرب، در انجام این رسالت موفق می‌داند، به نوعی که او را یکی از احیاگران اندیشه ی دینی دنیای معاصر به حساب می‌آورد:

«اقبال همه منزلت های فلسفی و روحی این عصر را با بینش و جهت‌یابی ایمان و عرفان اسلامی خویش پیموده است و می‌توان گفت وی یک «مهاجر» مسلمان است که از اعماق اقیانوس پر اسرار هند سر زد و تا بلندترین قله‌های کوهستان پر افتخار اروپا بالا رفت، اما نماند و به میان ما بازگشت، تا ره آورد سفری این چنین شگفت را به ملت خویش، یعنی به ما ارزانی دارد و من در شخصیت او می‌بینم که یک بار دیگر، اسلام را برای نسل خود آگاه و دردمند اما پریشان خویش، در قرن بیستم نمونه سازی کرده است.» (همان: ۱۹)

عرفان ستیزی و عرفان‌گرایی اقبال

یکی از امور به ظاهر متناقضی که در اشعار اقبال لاهوری دیده می‌شود آن است که او در دوره‌ای از زندگی خود به ستیز با تصوف و عرفان رایج پرداخته، بر کسانی نظیر حلاج تاخته است، اما در دوره‌ای دیگر برخی از مفاهیم عارفانه را مورد تمجید قرار داده، از بزرگان عرفان نظیر سنایی، عطار و خصوصاً مولوی به فراوانی نام برده است، به طوری که حتی در جاویدنامه که نوعی معراجنامه عرفانی است، مولوی را راهنمای سلوک خود ساخته است. توجه به این نکته ضروری است که عرفان گریزی اقبال به خاطر ناآشنایی او با مفاهیم صوفیانه نبود. پدر او «شیخ نور محمد» (۱۸۳۷) اگرچه مردی تاجر پیشه و بازرگانی پارچه بود لکن دکانش به صورت دارالعلمی، برای مباحثه

علما و عرفا و شعرا در آمده بود و فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم ابن عربی مباحثه می‌شد.» (شادروان، ۱۳۷۱: ۵۱)

به این ترتیب او از دوران نوجوانی با سرچشمه‌های عرفان و تصوف آشنا شد. وی با وجود آنکه جوهرهٔ اصلی عرفان را مفید می‌دانست، اندیشه‌هایی را که تحت عنوان عرفان سنتی در جامعه رواج داشت مانع ترقی و تعالی روح بشر می‌دانست، بنابراین درصدد برآمد تا ضمن ویران ساختن مبانی تصوف عامیانه، مبتذل و سوزنده با استفاده از الگوهای اصیل دینی به ترویج عرفانی متعالی و سازنده بپردازد. ضمن آنکه اقبال بسیاری از آثار منفی اندیشه‌های صوفیانه را متأثر از فرهنگ هندی و یونانی می‌دانست که با اندیشه‌های اسلامی ارتباطی ندارد. اقبال در نامه‌ای به حسن نظامی که بر عرفان‌ستیزی او خرده گرفته بود به این نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد: «معمولاً رهبانیت در هر ملتی پیدا شد کوشش کرد تا شرع و قانون را باطل سازد و اگر به اسلام و قرآن خوب بنگریم، می‌بینیم که اسلام بر رهبانیت خط بطلان کشیده و مسلمانان را به جدیت و پشتکاری تشویق می‌کند. ولی متأسفانه تصوف به جهان اسلام از چند جهت سرایت کرده است. از هند و یونان و مسیحیت و غیره به حدی است که اسلام از تصوف باید جدا شود». (ستوده، ۱۳۶۵: ۹-۳۹۸)

انتقادهای اقبال از عرفان سنتی و راهکارهای او برای اصلاح

همانطور که گفته شد اقبال با بررسی عرفان و تصوف اسلامی و آسیب شناسی آن، اموری را از نقاط ضعف تصوف به حساب می‌آورد که با اسلام ارتباط وثیقی ندارد و برای جامعه نتایج منفی و زیانباری حاصل می‌کند. البته وی در کنار هر انتقاد راهکار تازه‌ای برای اصلاح یا تکمیل آن روش یا منش ارائه می‌دهد. برخی از انتقادهای اقبال از تصوف اسلامی عبارتند از:

۱- تأویل‌گرایی در دین

همانطورکه می‌دانیم صوفیه اهل تفسیر، تأویل و رمز و اشاره‌اند. اقبال معتقد است که اگرچه برخی از این تفسیرها رهگشا است، اما بسیاری از این تأویل ها در طول تاریخ همانند غباری بر چهره ی زیبای دین و قرآن نشسته‌اند و ما را از دیدار زیبایی‌های آن باز داشته‌اند. در حالی که باید جرعه ی زلال دین را از سرچشمه نوشید و در صحرای وجود جاری ساخت، تا گل های استعدادهای جان آدمی را شکوفا سازد. او موفقیت خود در تأثیر سخنانش بر مخاطبان را مدیون همین نکته می‌داند و ضمن بیان خاطره‌ای می‌گوید که: «روزی پدرش از در اتاق او می‌گذرد و می گوید: اقبال چه می‌خوانی؟ اقبال می‌گوید: قرآن می‌خوانم و اجرای امر شما می‌کنم. پدرش می‌گوید: خوب می‌کنی قرآن می‌خوانی... ولی خواهشی دارم و آن این است که قرآن را آنچنان بخوان که گویی بر تو نازل شده است.» (سعیدی، ۱۳۷۰: ۷۰-۱۶۹). این سخن پدر تأثیر بسزایی در شخصیت اقبال گذاشت تا به حدی که وقتی سید سلیمان ندوی بزرگترین شخصیت علمی پاکستان در آن روزگار رمز نفوذ و تأثیرگذاری سخنان اقبال در مردم را از او پرسید وی در پاسخ گفت: «اگر شخصیت من و نغمه‌ها و سروده‌های من اثری داشته باشد، قطعاً به این دلیل است که حرف پدرم را گوش کردم و قرآن را طوری خواندم که گویی با من حرف می‌زند، در مسافرت، به هنگام تحصیل در کمبریج و مونیخ، در زمستان و تابستان.» (همان: ۱۷۰)

بر همین اساس او در «ارمغان حجاز» در بیانی طنزآلود می‌گوید که حتی پیامبر و جبرئیل و خدا نیز از شنیدن تأویل های برخی مفسران شگفت زده می‌شوند:

«زمن بر صوفی و ملا سلامی — که پیغام خدا گفتند ما را
ولی تأویلشان در حیرت انداخت — خداوجبرئیل ومصطفی را»

(اقبال، ۱۳۷۰: ۴۵۸)

یا در جایی دیگرمردم را به حکمت آموزی مستقیم از قرآن تشویق می‌کنند و از این که قرآن را تنهادر کنار تابوت‌ها بخوانند باز می‌دارد:

«به بند صوفی و ملا اسیری حیات از حکمت قرآن نگیری
به آیاتش ترا کاری جز این نیست که از یس او آسان بمیری»

(اقبال، ۱۳۷۰: ۴۵۷)

البته طرح اندیشه‌ی ارتباط بی‌واسطه با خدا را پیشترها سهروردی در حوزه ی دین مطرح ساخت. «او در کلمه التصوف می‌گوید: "قرآن را چنان بخوان که گویی به خود تو نازل شده است." چهارصد سال پس از وی مارتین لوتر (۱۵۴۶-۱۴۸۳) همین اندیشه را به عنوان رکن اصلی پروتستانیسم در اعتراض به مسیحیت کاتولیک در قالب عبارتی مشابه مطرح می‌کند: "کهانت همه ی مؤمنان" و اقبال نیز در بازسازی اندیشه ی دینی بی‌آنکه نامی از سهروردی ببرد، بر این اندیشه تأکید می‌ورزد و می گوید: "زندگی دینی اشتیاق پیوستن و ارتباط بی‌واسطه با حقیقت مطلق را فزونی می‌بخشد"» (بقایی، ۱۳۸۵: ۹۵).

۲- فرقه‌گرایی عاملی برای تفرقه و دوری از وحدت:

یکی از اصول بنیادین دین دعوت به وحدت و پرهیز از جدایی و تفرقه است. اقبال به عنوان اندیشمندی دینی مخالف هر نوع دسته‌بندی‌ای است که انسان ها را از هم جدا سازد و زمینه ی حاکمیت بیگانگان را فراهم گرداند:

« رشته ی وحدت چو قوم از دست داد صد گره بر روی کار ما فتاد »

(اقبال، ۱۳۷۰: ۵۳)

اقبال ضمن تمثیلی لطیف معارف اسلام را به عسل تشبیه می‌کند که وقتی در کندو قرار می‌گیرد تمام اجزای آن یکی می‌شود و هر قسمتی از آن، خود را به گلی نسبت نمی‌دهد که اگر چنین شود وجودش از هم گسیخته خواهد شد. پس باید به دور از تفاخر به نژاد و فرقه بود و باید کوشید تا شهد ایمان در درون جان ها پرورانده شود:

«قطـــره‌ی آب وضـــوی قنبـــری در بهـــا برتـــر زخـــون قیـــصری
فـــارغ از بـــاب و اُم و اعمـــام بـــاش همچو سلمان زاده ی اسـلام بـاش
نکتـــه ی ای همـــدم فرزانـــه بـــین شـــهد را در خانـــه‌هـای لانـــه بـین
(اقبال، ۱۳۷۰: ۱۰۹)

۳- وابستگی به خرقه ی ظاهری و غفلت از اصلاح باطن:

در آغاز شکل‌گیری تصوف خرقه، نشانی از بی‌اعتنایی صوفیان به دنیا و توجه مطلق به خداوند بود، اما با گذشت زمان کم کم توجه به خرقه و خرقه‌پوشی و امور تشریفاتی تصوف، افراد را از هدف اصلی عرفان که اصلاح و بازسازی باطن بود، غافل ساخت. بنابراین اقبال این نوع ظاهرگرایی را نیز از عوامل انحطاط تصوف می‌داند و در مورد توجه به اصلاح باطن تأکید می‌ورزد:

«شیخ در عشق بتان اسلام باخت رشته ی تسبیح از زنار ساخت
پیرهـــا پیـــر از بیـــاض مـــو شـــدند ســـخره بهـــر کودکـــان کـــو شـــدند
دل زنقـــش لا الـــه بیگانـــه‌یـــی از صـــنم‌هـــای هـــوس بتخانـــه‌یـــی
(اقبال، ۱۳۷۰: ۴۸۹)

*****

«صـوفی پـشیمنه پـوش حـال مـست از شـراب نغمـه قـوال مـست
آتـــش از شـــعر عراقـــی در دلـــش در نمی‌سـازد بـه قـرآن محفلـش
از کـــلاه و بوریـــا تـــاج و ســـریر فقـــر او از خانقاهـــان بـــاج گیـــر»
(اقبال، ۱۳۷۰: ۸۴)

٤- توجه به خوشایند مردم و رواج ریاکاری:

ریا و خودنمایی از دیگر آفات تصوف است که صوفی را از رسیدن به مقصد باز می‌دارد. اقبال ضمن ابیاتی به تقبیح این صفت ناپسند می‌پردازد:

«به خواب رفته جوانان و مرده دل پیران نصیب سینه ی کس آه صبحگاهی نیست
بیا که دامن اقبال را به دست آریم که او زخرقه فروشان خانقاهی نیست»

(اقبال، ۱۳۷۰: ۲۵۷)

۵- گدامنشی و ذلت صوفیان:

از دیگر مواردی که در میان صوفیان رواج داشت و در طول زمان در جامعه نیز تسری می‌یافت، خوی گدایی و ذلت نفس است که توسط صوفیان به عنوان ارزشی اخلاقی مورد تبلیغ قرار می‌گرفت. اقبال در مقابل چنین خوی و خصلتی انسان ها را به استغنا و مناعت طبع فرا می‌خواند:

«مسلم استی بی نیاز از غیر شو اهل عالم را سراسر خیر شو
پیش منعم شکوه ی گردون مکن دست خویش از آستین بیرون مکن
چون علی در ساز با نان شعیر گردن مرحب شکن خیبر بگیر
رزق خود را از کف دونان مگیر یوسف استی خویش را ارزان مگیر
گرچه باشی مور هم بی‌بال و پر حاجتی پیش سلیمانی مبر
تا توانی کیمیا شو گِل مشو در جهان منعم شو و سائل مشو»

(اقبال، ۱۳۷۰: ۱۰۶)

اقبال اگرچه فقر معنوی را لازمه ی رسیدن به کمال می‌داند و معتقد است که آدمی را به سلطانی می‌رساند انسان را از پایبندی به فقر مادی باز می‌دارد:

«بگذر از فقری که عریانی دهد ای خنک فقری که سلطانی دهد»

(اقبال، ۱۳۷۰: ۳۵۰)

٦- مفهوم فنا:

در میان مواردی از اندیشه‌های صوفیان که اقبال به مخالفت با آنها پرداخته، هیچ مفهومی به اندازه ی فنا مورد حمله ی وی قرار نگرفته است. او می گوید رواج گرایش به فنا در جامعه باعث می‌شود که انسان ها اصالت وجود خود را فراموش کنند و از کار

و کوشش و جهاد گریزان شوند. وی رواج این اندیشه را از حمله ی مغول خطرناک‌تر می‌داند. بنابراین «اقبال بر ضد این گونه عقاید مربوط به فنا که در اثر آن هستی بشر از بین می‌رود و شخصیت او محو می‌گردد قیام کرده معتقد است که باید اوصاف الهی را در ذات خود جذب نمود و براساس این حدیث که «تخلقوا باخلاق الله» خود را به صفات عالیه‌ی خداوند متصف کرده، نه این که ذات خود را از بین برد. در مورد فنا، مثال آتش و آهن مولوی را پسندیده است که طبق آن هستی بشر بدون این که ذات خداوند را از دست دهد متصف به صفات الهی می‌گردد» (عبدالحکیم ، ۱۳۷۰: ۱۷۶). بر این اساس اقبال در تلاش است که وجود خود را بپروراند و تقویت کند و با نور خود موفق به دیدار خدا شود:

«زمن گو صوفیان با صفا را   خداجویان معنی آشنا را
غلام همت آن خودپرستم   که با نور خودی بیند خدا را »

(اقبال، ۱۳۷۰: ۲۰۹)

اقبال همچنین سستی، بیکاری، عدم آگاهی و نفی ذات را از اموری می‌داند که در متن اصیل اسلام جایی ندارد و از مکاتب دیگر وارد اسلام شده است. او در نامه‌ای دو سال قبل از مرگش می‌نویسد: «بیشتر متصوفین هندی و ایرانی مسأله ی فنا را تحت تأثیر ودائیت و بودائیت شرح کرده اند که در اثر آن مسلمانان امروز از کوشش و کار کاملاً به دور افتاده‌اند. به عقیده‌ی من شرح مزبور خطرناکتر از تباهی بغداد بوده است و از یک لحاظ تمام نوشته‌های من به ضد شرح مذکور یک نوع طغیان است» (عبدالحکیم، ۱۳۷۰: ۱۷۸).

اقبال ضمن بیان داستانی در کتاب اسرار خودی ماجرای شیرها و گوسفندهایی را شرح می‌دهد که در آن شیرها فریب گوسفندها را می‌خورند، منش قدرتمندانه ی خود را کنار می‌گذارند و نتیجتاً تحت تسلط گوسفندان قرار می‌گیرند:

«آمدش این پند خواب آور پسند   خورد از خامی فریب گوسفند
اقتدار و عزم و استقلال رفت   اعتبار و عزت و اقبال رفت

پنجـه‌هـای آهنـین بـی‌زور شـد مرده شد دل ها و تنها گـور شـد
شـیر بیـدار از فـسون مـیش خفـت انحطاط خویش را تهـذیب گفـت»

(اقبال، ۱۳۷۰: ۲۳)

او حتی جمله ی مشهور حلاج، یعنی انا الحق را هم نه تنهـا در راسـتای اثبـات مفهـوم فنـا ندانست، بلکه این جمله ی او را در کنار عباراتی از دیگر بزرگان دین و عرفان تأیید و تأکیـدی بر اثبات وجود خود دانست و بر آن اصرار ورزید. او در کتاب بازسازی اندیشه ی دینی ضـمن آنکه استنباط مفهوم فنا از این جمله ی حلاج را نفی می‌کند، مـی‌نویـسد: «در تـاریخ تجربـه ی دینی اسلام، تجربه ی وحدانیت در چنین عباراتی تجلـی یافتـه اسـت: مـن حقیقـت خـلاق‌ام (حلاج) من دهرم (محمد ص)، من قرآن ناطقم (علی ع) ، من سبحانم (بایزید» (بقـایی، ۱۳۸۵: ۴۴).

بنابراین، به عقیده ی اقبال، آنچه که در این جملات دیده می‌شود اثبات خـود اسـت، نه نفی خود و همین امر تعالی دهنده به وجود انسانی است. بنابراین آنچه که اساسی‌ترین محور وجودی انسان را تشکیل می‌دهد، اصالت خود و نیز مسئولیت پـذیری انـسان است. «از نظر اقبال بار امانتی که آسمان و زمین آن را نپذیرفتند همان بار مسؤولیت فرد اسـت. انـسان در راه رسیدن به تحقق کامل باید به دو مشکل چیره شود، بر ابلـیس و بـر زمـان» (شیمل، ۱۳۸۱: ۲۲۴). او همچنین می‌گوید که: «آرمان عرفان اسلامی، طبق برداشت من انهدام مـن نیـست. فنـا در عرفان اسلامی نه به معنای سرکوب بلکه به معنای تسلیم کامل خـودی انـسانی بـه خـودی الهی است. آرمان عرفان اسلامی مقامی است فراسوی مقام فنا، و آن مقـام بقاسـت کـه از دیـد من عالی‌ترین مرتبه ی ابزار وجود است» (سریه، ۱۳۸۱: ۲۲۳).

الگوهای عرفان حقیقی در نزد اقبال

اقبال ضمن آنکه به انتقاد از تصوف و برخی از اندیشه‌های عارفانه می‌پردازد، عرفـان حقیقی را در وجود برخی از بزرگان اندیشه و دین می‌جوید و آنان را به عنوان الگـوی

برتر عرفان صحیح اسلامی مطرح می‌سازد. «او متهم به وارد کردن «ابرمرد» از نوع نیچه‌ای به محیط و فرهنگ اسلامی شده است، در حالی که مرد ایده‌آل اقبال تنها در ارتباطش با خدا قابل شناخت است» (شیمل، ۱۳۸۱: ۲۲۳). برخی از کسانی که مولوی از آنان به عنوان الگوی عرفان صحیح نام می‌برد عبارتند از:

۱. مولوی

شباهت فوق‌العاده ی زمان زندگی اقبال به زمان حیات مولوی و نیز نزدیکی مبانی فکری آنان، اقبال را مجذوب مولانا ساخته است به طوری که چه در مضمون و چه در قالب شعری از او تأثیر گرفته است. روزگار مولانا، روزگاری بود که مغول به ایران حمله کرده بود و عظمت های آن را از بین برده بود و مردم دچار رخوت، سستی و ازخود بیگانگی شده بودند. در روزگار اقبال نیز نفوذ استعمار، ملت ها را در جهت سستی و ضعف سوق می‌داد. بنابراین مولوی و اقبال هر دو در جهت تقویت روح بشر کوشیدند. به عبارت دیگر راز دلبستگی اقبال به عرفان مولوی آنست که: «عرفان مولوی با انواع مختلف مکاتب عرفانی اسلام فرق دارد... مولوی معتقد به آزادی اراده و مخالف جبر است. نظر مولوی درباره ی تقدیر، کاملاً متفاوت با نظر اکثر متفکران اسلامی است. بنا به گفته ی او سرنوشت انسان جهاد یا سعی و عمل است. در فلسفه ی مولوی طبیعت انسان و امکانات تکاملی آن، چنان آزادانه مورد بحث قرار گرفته که به نظر می‌رسد از حیث تهور اندیشه پیشتاز نیچه باشد.»(عبدالحکیم، ۱۳۷۰: ۱۵۶) اقبال درباره ی شدت تأثیر اندیشه‌های مولوی در روح خود می‌گوید: «زمانی که در اروپا مشغول تحصیل بودم روزی در اتاقم ضمن مطالعه ی مثنوی مولوی رسیدم به این بیت که:

«دوست دارد دوست این آشفتگی کوشش بیهوده به از خفتگی»

ناگهان چنان منقلب شدم و فریاد کشیدم که همسایه‌ام آمد و پرسید: چه اتفاقی افتاد؟ چرا فریاد می‌کشی؟ شعر را برایش ترجمه کردم و گفتم: آرزو و امیدم این است که

مردم شرق و مسلمانان که این همه به تن‌آسانی خو کرده‌اند. این چنین فکر کننـد، چـرا ما با داشتن متفکران و معلمانی هم چون مولانا باید روزگاری چنین تأسـف آور داشـته باشیم؟» (بقایی، ۱۳۸۵: ۱۰۶).

۲- امام حسین (ع)

عرفان مورد پسند اقبال، عرفانی گوشه‌گیرانه نیست، بلکه او انزوا و گوشه‌گیـری را از نقاط ضعف تصوف و یکی از عوامل انحطاط مسلمانان می‌داند در همین رابطه او در نامه‌ای که به جواهر لعل نهرو می‌نویسد، خاطر نشان می‌سازد که: «همین انـزوا گزینـی، در خلوت تصوف کاملاً آنجهانی است که موجب شد درخشانترین مغزهای عالم اسـلام از راهنمایی دولت اسلامی اعراض کنند و ایـن وظیفـه ی مهـم را بـه افـرادی از لحـاظ فکری متوسط واگذارند» (سریه، ۱۳۸۱: ۲۲۹) از ایـن رو اقبـال امـام حـسین (ع) را بـه عنوان یکی از عالی‌ترین نمونه‌های انسانی متعـالی و عـارف مـنش کـه در عـین تعـالی روحی و معنوی به قیام در مقابل ناراستی‌ها بر می‌خیزد، می‌ستاید و در مقابل او کـرنش می‌کند و خونش را مفسر حقیقی دین و قرآن می‌داند کـه مـی‌تـوان رمـز قـرآن را از او آموخت:

«آن امام عاشقان پور بتولچون سـرو آزادی زبـستان رسـول
خلافت رشته از قـرآن گـسیخت حریت را زهر اندر کام ریختچون
خاست آن سر جلوه ی خیر الامم سـحاب قبلـه ی بـاران در قـدم
بـر زمـین کـربلا باریـد و رفـت لاله در ویرانـه‌هـا باریـد و رفـت

(اقبال، ۱۳۷۰: ۷۵)

۳- پیامبر اسلام (ص)

یکی از مهمترین ایرادهای اقبال بر تصوف آن بـود کـه صـوفیان پـس از رسـیدن بـه مدارج عالی عرفانی از جامعه و جهان جدا می‌شوند، در حالی که وجود پیامبر در نقطـه ی مقابل چنین منشی بود. «پیامر (ص) باز می‌گردد تا خودش را با سیر زمان دمساز کند

و سپس قوای تاریخ را مسخر اراده ی خویش نماید و آن را کنترل کند و بدین وسیله جهانی از ایده‌آل‌های تازه خلق کند» (همان: ۱۹۵)

در حقیقت اقبال نیز مانند نیچه به دنبال ابرانسان می‌گشت و بر این عقیده بود که اگرچه مارکس و نیچه قالب های فکری حاکم بر زمان خود را شکستند و عبودیت فکری خود را انکار کردند، اما در مقام (لا اله) باقی ماندند و به مقام اثبات (الا الله) نرسیدند. به عبارت دیگر «بر خلاف صوفیه که می‌خواهند نفس را ضعیف کنند تا امکان فنای نهایی آن فراهم شود، اقبال خواستار تقویت شخصیت انسانی است و چنین اظهار می‌دارد که:

«از محبّت چون خودی محکم شود قوتش فرمانده ی عالم شود»

نمونهٔ اعلای نفس تقویت یافته، شخص رسول الله است که سرمشق امت و روح این جامعه است. او همان انسان کاملی است که تمامی مسلمانان باید سعی کنند تا به نیروی عشق او را نصب العین خود سازند و به نوبه ی خود نایبان حق شوند» (سریه، ۱۳۸۱: ۲۱۸). نکته دیگری که در وجود پیامبر برای اقبال جالب بود این که در نظر پیامبر اسلام، ترک غرایز امر مطلوبی نیست. اقبال در نامه‌ای به جواهر لعل نهرو مخالفت با غرایز را نیز از نقاط ضعف تصوف بر می‌شمارد و می‌گوید: «نوعی عرفان، غرایز طبیعی مسلمانان را از آنان ربوده و در عوض به آنها فقط تاریک‌اندیشی داده» (سریه، ۱۳۸۱: ۲۳۰). بنابراین اقبال دوستدار قدرتمند شدن انسان است:

«قبای زندگانی چاک تا کی چو موران آشیان در خاک تا کی
به پرواز آ و شاهینی بیاموز تلاش دانه در خاشاک تا کی»

(اقبال، ۱۳۷۰: ۲۱۱)

علاوه بر این اقبال حرکت، پویایی و جستجو را از ویژگی‌های ابرانسان پیامبر گونه می‌داند و آدمیان را به پیروی از چنین راهنمایانی سفارش می‌کند:

«مرید همت آن رهروم که پا نگذاشت به جاده‌ای که درو کوه و دشت و دریا نیست

شریک حلقه ی رندان باده پیما باش حذر زبیعت پیری که مرد غوغا نیست»

(اقبال، ۱۳۷۰: ۳۳۵)

نتیجه

باید توجه داشت که اگرچه اقبال انتقادهای بعضاً تندی نسبت به برخی از اجزای تصوف داشت، اما این انتقادها در جهت بهسازی اندیشه ی دینی، با محوریت الگوهای اصیل دینی بوده است. به عبارت دیگر او از آغاز زندگی با تعالیم صوفیه آشنا شد، اما روش آنان را برای تسکین آلام بشری مفید ندانست، بنابراین در صدد اصلاح آن اندیشه برآمد. بر این اساس این گونه نیست که او گاهی به شرق گرایش داشته باشد، گاهی به غرب، گاهی صوفی باشد و گاهی فیلسوف، گاهی دین‌دار باشد و گاهی بی‌دین، بلکه او مکتب های عقیدتی و سیاسی دنیا را شناخت و آزمود و بهترین روش‌ها و منش‌ها را به عنوان الگو به آیندگان ارائه داد. به این ترتیب زندگی او نه متناقض‌وار بلکه در راستای یک جریان تکاملی و تحول‌آمیز تداوم یافت و منجر به ایمان به خدایی شد که حکیم، مقتدر و دوستدار بشر است. خدایی که اقبال در تمام عمرش کوشید تا آدمیان به چنین خدایی ایمان بیاورند و صفاتی چون او بیابند.

منابع

۱. اقبال لاهوری، **محمد**؛(۱۳۷۰) **کلیات اشعار**، تصحیح احمد سروش، تهران :انتشارات سنایی.

۲. بقایی، **محمد**؛(۱۳۸۵) **اقبال و ده چهره ی دیگر**، تهران: انتشارات حکایتی دگر.

۳. ستوده، غلامرضا؛(۱۳۶۵) **در شناخت اقبال (کنگره ی جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری)**، تهران : انتشارات دانشگاه تهران.

۴. سریه، الیزابت؛(۱۳۸۱) **صوفیان و ضد صوفیان**، تهران: انتشارات مرکز.

۵. سعیدی، غلامرضا؛(۱۳۷۰) **اندیشه‌های اقبال لاهوری**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۶. شادروان، حسن؛(۱۳۷۱) **اقبال شناسی**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۷. شریعتی، علی؛ **اقبال،(۱۳۵۶) معمار تجدید بنای تفکر اسلامی**، تهران: حسینیه ارشاد.

۸. شیمل، آن ماری؛(۱۳۸۱) **افسانه خوان عرفان**، ۱۳۸۱، تدوین از حسین خندق‌آبادی، تهران:انتشارات توسعه دانش و پژوهش ایران.

۹. عبدالحکیم، خلیفه؛(۱۳۷۰) **مولوی، نیچه، اقبال**، ترجمه محمد بقایی، تهران:انتشارات حکمت.

دکتر حمید صمصام*
دکتر دادخدا خدایار**
*استادیار گروه زبان ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی زاهدان
**استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان

مبانی فلسفه ی خودی در اسرار و رموز

چکیده

اقبال فلسفه‌ای دارد که آن را " فلسفه ی خودی " می‌نامد . او معتقد است که شرق اسلامی هویت واقعی خود را از دست داده و باید آن را بازیابد . اقبال معتقد است جامعه نیزمانند فرد ، روح و شخصیت دارد ، مانند فرد احیاناً دچار تزلزل شخصیت و از دست دادن هویت می‌گردد ، ایمان به خود را و حس احترام به ذات و کرامت ذات را از دست می‌دهد و یکسره سقوط می‌کند. او معتقد است که جامعه ی اسلامی در حال حاضر در برخورد با تمدن و فرهنگ غربی دچار بیماری تزلزل شخصیت و از دست دادن هویت شده است ، نخستین کار لازمی که مصلحان باید انجام دهند بازگرداندن ایمان و اعتقاد این جامعه به " خود " واقعی اوست .

اقبال مراتب رسیدن به خودباوری را در سه مرحله تشخیص داده است: مرحله ی اول را اطاعت اوامر الهی، مرحله ی دوم را ضبط نفس و مرحله ی سوم را نیابت الهی نامیده که از هریک در مجموعه مثنوی "اسرار خودی" با ایراد مثال هایی به تفصیل سخن می گوید و شرح می دهد که نیروی محرک و دوام بخش خودی، عشق است، آنچه خودی را سست و ناتوان می‌کند، «سؤال» است، یعنی خواستاری و نیاز و اتکای به دیگران که منافی استقلال خودی است .این خودی چون با عشق مقرون گردد ، با

پیروی کامل از شریعت محمدی و با خویشتن داری و ضبط نفس از محرمات و مناهی چنان نیرویی به انسان می بخشد که او را تا مقام خلیفه اللهی بالا می برد.

اکنون که بی ثمری ، بلکه زیان آور بودن آموزه های ترجمه ای غرب در حوزه ی علوم انسانی آشکار گردیده ، لازم است تلاشی جهت کشف مبانی و اصول فرهنگی برخاسته از آموزه های خودی داشته باشیم و در این راه سهم آثار متفکران شرقی آشنا با فرهنگ غرب ، چون اقبال لاهوری، برجسته تر خواهد بود. در این مقاله سعی شده ضمن بررسی کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری ، در حد امکان اصول و مبانی فلسفه ی خودی تشریح و عمده ترین خصایص آن معرفی گردد.

واژگان کلیدی: اقبال، فلسفه ی خودی، اسرار و رموز

مقدمه

در کمتر اثری از اقبال، ممکن است نفوذ وتاثیر قرآن و تعلیمات اسلامی وجود نداشته باشد، از آنجایی که دنیای اقبال پُرتکاپو، سرشار حرکت و تلاش برای بازسازی جامعه‌ی عقب مانده و مبارزه با دشمنان ملت است، باید این دعوت براساس اصول اعتقادی باشد تا قابل پذیرش گردد. اقبال با تأمّل در آیات قرآن و تدبّر در موضوع جبر واختیار و تقدیر، قایل به آزادی مسؤولیت هرکس در برابر کردارش می‌شود و این بهترین عقیده‌ای است که می‌تواند اساس دعوت او قرار گیرد بازگشت به قرآن یکی از مهمترین راه حل‌های اسلامی در اندیشه‌ی متفکران مسلمان در دوران معاصر بوده است. از نظر متفکران یکی از علل عقب ماندگی، انحطاط و زوال پیش آمده در سطح جهان اسلام، عدم توجه و عدم تأمّل صحیح در قرآن می‌باشد. اقبال یکی از متفکران وروشنفکرانی است که معتقد است، باید این کتاب عظیم را حفظ و به آن عمل کرد.

گر تو می خواهی مسلمان زیستن　　　نیست ممکن جزبه قرآن زیستن

از تلاوت بر تو حق دارد کتاب　　　تو ازو کامی که می خواهی بیاب

(اقبال، ۱۳۷۳: ۸۴)

اقبال با مطالعه ی عمیق جوامع مشرق زمین بخصوص مسلمانان به این نتیجه رسید که علل اصلی انحطاط و عقب ماندگی ملل شرق، نفوذ اندیشه ی مخرب خود انکاری و نفی خویشتن است. همین امر سبب گشته تا رشته های حیات ملی-اسلامی آنها از هم گسیخته باشد. هدف اقبال از طرح نظریه ی خودی این بود تا در اندیشه ی خلق جهشی تازه و کیفتی پویا پدید آورد و با تبلیغ نظریه ی خودی و اثبات آن به عنوان نیرویی با امکانات بی حد مادی، فرهنگی و معنوی در میان دیگر نیروهای جهان واقعی وپدیدار های آن هدایت شان کند. اقبال با طرح نظریه ی خودی و انتشار نخستین مجموعه ی شعری اش زیر عنوان "اسرار خودی" در سال ۱۹۱۵ میلادی، از یک طرف بر برخی اندیشه های مسموم کننده ی صوفیانه تاخت و از سوی دیگر به افلاطون و سایر فلاسفه ی یونان باستان و غرب به شدت انتقاد کرده و همه را در یک جمله از گروه گوسفندان قدیم خواند:

راهب دیرینه افلاطون حکیم   از گروه گوسفندان قدیم (همان: ۲۳)
رخش او در ظلمت معقول گم   در کهستان وجود افکنده سم (همان: ۲۴)

سه سال بعد، در ۱۹۱۸ میلادی ، دومین منظومه ی فارسی او به نام رموز بیخودی انتشار یافت که در حقیقت ادامه و مکمل اسرار خودی است. ترجمه ی منظومه ی اسرار خودی به زبان انگلیسی به قلم شرق‌شناس معروف نیکلسن و انتشار آن در لندن در ۱۹۲۰ میلادی ، و مقدمه‌ای که مترجم در معرفی این اثر نوشت، مایه ی شهرت اقبال در اروپا شد.

اقبال در این دو منظومه اصول فلسفه ی نظری و دیدگاه های اجتماعی و سیاسی خود را بیان داشته است. در اسرار خودی فرد، و در رموز بیخودی اجتماع مورد نظر است، و پیام هر دو تحقق کمالات فردی و اجتماعی است. در منظومه ی دوم، «بیخودی» به معنایی که در فرهنگ و ادب صوفیانه به کار می‌رود، نیست.حتی به خاطر

این که اندیشه اش با منظور شاعران یکی دانسته نشود، از برخی اندیشه های تارک دنیایی مطرح شده توسط شاعران عارف به سختی انتقاد می کند و می گوید ، فرد خودیافته نیاز به امید و پویایی اندیشه دارد اما شعر برخی شعرا :

نغمه هایش از دلت دزدد ثبات   مرگ را از سحر او دانی حیات

(همان: ۲۶)

در یم اندیشه اندازد ترا   از عمل بیگانه می سازد ترا

(همان: ۲۷)

بیخودی در اینجا یکی شدن فرد در جامعه، و خود را در جمع و جمع را در خود دیدن است، و بدین سان است که خودی فرد در حیات جامعه جاودانی و مخلد می‌شود. آنچه در این دو منظومه مرکز و محور اندیشه‌های اوست، نظریه ی «خودی» است که از این زمان به بعد در تمامی آثار اقبال مطرح است و همه ی افکار و نظریات او بر آن قرار می‌گیرد.

اسرار خودی: اقبال در این منظومه مفهوم" خودی" را بیان کرده که به گفته خودش سر حیات و هسته ی مرکزی نظام فکری است. او برای بیان فلسفه‌اش زبان فارسی و قالب شعری مثنوی را برگزیده است. می‌گوید در سرودن اسرار خودی که دو سال طول کشیده به مثنوی مولوی نظر داشته است:

روی خود بنمود پیر حق سرشت   کو به حرف پهلوی قرآن نوشت

(همان: ۸)

گفت ای دیوانه ی ارباب عشق   جرعه ای گیر از شراب ناب عشق

(همان: ۹)

زین سخن آتش به پیراهن شدم مثـــل نی هنگامه آبستن شدم

(همان:۱۰)

بـــرگرفتم پرده از راز خودی وانمـــودم سرّ اعجاز خودی

(همان: ۱۰)

از دیدگاه او کار شاعر تنها آفریش کلمات موزون و نازک خیالی نیست، بلکه بیدار کردن وجدان افراد و ایجاد انقلاب فکری در آنهاست.

شاعری زین مثنوی مقصود نیست بت پرستی ،بتگری مقصود نیست

(همان: ۱۰)

در نظر اقبال خودی به معنی وجود و هستی مستقل و حقیقتی است که نظام هستی بر آن بنا شده است .

خودی، محصول مبارزه مدید انسان با عوامـل مخـرب خـارجی و داخلـی وجـود اوست و زندگی خودی نوعی کشمکش ناشی از یورش‌های خودی به محیط و تهـاجم محیط به خودی است از سوی دیگر خودی آزاد و فناناپـذیر و دارای قـوه تـشخیص و سنجش است. اقبال، فلسفه ی وحدت وجـودی را گمـراه کننـده و نتـایج اجتمـاعی و سیاسی آنها را خطرناک دانسته و بر آن است کـه غایـت انـسان ادغـام وجـود خـود در وجود مطلق نیست، بلکه او باید پیوسته خود را حفظ کند. به نظر اقبال، عشق هسته ی مرکزی خودی و پلی است میان انسان و خدا و خودی تنها با عشق به کمال می‌رسد.

نقطه نوری که نامش خودی است		زیر خاک ما شرار زندگی است

(همان:۱۴)

از محبت مــی‌شــود پاینده‌تر		زنــده‌تر ســوزنــده‌تر پاینده تر

(همان: ۱۴)

اقبال عوامل تقویت‌کننده‌ی خودی را عشق، فقر، (بی‌اعتنایی بـه پـاداش‌هـای دنیـا) غیرت، بردباری، کسب حلال و عوامل تضعیف کننـده آن را تـرس، گـدایی (هـر نـوع کامیابی بدون تلاش) بردگی، غرورنژادی و نسب‌پرستی می‌داند. بـه نظـر او خـودی در سه مرحله یا مقام به کمال می‌رسد: مرحله ی اطاعت و فرمان‌برداری، مرحلـه ی ترکیـه ی نفس که قوای نفسانی و عقلانی به نیروی عشق تربیت می‌شـوند و مرحلـه‌ی نیابـت الاهی که غایت و نتیجه دو مرحله ی پیشین و مجاهدت‌های اولیه است و در آن تخلـق به اخلاق الاهی و برخورداری تام از صفات و کمالات ذات حق حاصل می‌شود. رشـد و گسترش خودی بی‌پایان است و در هر مقام دامنه ی دیـد او وسـیع‌تـر مـی‌شـود و از "خودی فردی" به "خودی جمعی" واژه "خودی جمعی" بـه "خـودی الاهـی" بـسط می‌یابد.

"در تعبیرات اقبال "خودی" عبارت است از خود آگاهی وخودیـابی و خودشـدن و همه ی امکانات خویش را متحقق ساختن و انسان به خود کسی اسـت کـه از موقعیـت اجتماعی و فردی و وجودی خویش آگاه باشد و من فردی و اجتماعی خویش را حفظ کرده و نیرومند ساخته، امکانات وجـودی و اجتمـاعی خـویش را در یافتـه باشـد و در صدد متحقق ساختن آنها باشد"(نقوی ، ۱۳۵۸: ۴۱). وی می گوید: "از نظر متـافیزیکی خودیابی و خودآگاهی که اقبال آن را "خودی" می نامد این است که انسان آن امکانات متعالی و جودی را به علت حضور روح خدایی ای که در او نهفتـه اسـت دریابـد و بـه

وسیله اشراق وجدانی خویش، یک مرتبه ماهیت مأموریت اصیل خود را که نیابت الهی و خلافت خداوندی در جهان است کشف کند. این آگاهی به صورت یک انفجار روحی و درونی، تشعشعات و انعکاس های عظیمی را در انسان ایجاد می کند که انسان های عادی را تبدیل به قهرمانان عظیم تاریخ مثل سلمان و بلال و ابوذر می کند. در فرد فرد ما یک قهرمان نهفته است، یک رادمرد خوابیده است. وقتی ما به مرحله ی خود آگاهی و خودیابی می رسیم و خودی خویش را متحقق می کنیم، ناگهان آن قهرمان که در همه جا و جود دارد، بیدار می شود و خاک را تبدیل به کیمیا می کند و شخصیت های عظیمی به وقوع می پیوندد، شخصیت هایی که ساخته ی تاریخ نیستند، بلکه تاریخ را می سازند"*(همان: ۴۳)*.احمد سروش، مصحح کلیات اقبال ، در رابطه به اهمیت خودی و محوریت آن در اندیشه ی اقبال، می گوید: "اسرار خودی (نخستین مجموعه شعری اقبال به زبان فارسی دری) پایه و اساس پیام اقبال است؛ این پیام بعد از چهل سالگی (چله یی که چنین مردان باید از آن بگذرند) در جان اقبال شکفت"(اقبال، ۱۳۷۳: چهل و هفت).احمد سروش در ادامه می نویسد: "درباره ی نظریه خودی اقبال تا کنون دانشمندان و فلاسفه و متفکرین جهان مطالب بسیاری نوشته اند، به نظر من بهترین راه درک نظریه خودی، مطالعه دقیق اسرار خودی و سایر آثار خود اقبال است"(همان: چهل و هشت). به گفته وی، اقبال در یکی از نامه های خود به نیکلسون، می نویسد: "کلمه خودی به معنای وسیعی به کار رفته و به معنای میل و آرزوی بلعیدن و به خود جذب کردن است؛ عالیترین و راقیترین شکل این معنا عبارت است از ایجاد ارزش ها و ایده آل ها و کوشش در راه تحقق بخشیدن به آنها"*(همان: چهل و نه)*. اقبال در نامه ی دیگری در پاسخ به پرسش نیکلسون در باره نظریه خودی می نویسد: "در نوشته ها و آثارم کلمه ی خودی مفاهیم عمیق و ژرف متافیزیکی و اجتماعی و اخلاقی دارد و در مفهوم خودکامی و خودخواهی سخیف و تکبر و غرور به کار برده نشده است (نقوی، ۱۳۵۸: ۴۱).

جاوید اقبال فرزند گرامی علامه اقبال در کتاب سه جلدی خویش تحت عنوان زندگی نامه محمد اقبال به نقل از زبان وی می نویسد: "من طرفدار آن نوع خودی هستم که از بیخودی واقعی به وجود می آید... بیخودی دوگونه است: یکی آنکه از مطالعه ی شعر عاشقانه، یا مصرف مواد مخدر مانند تریاک و شراب به وجود می آید و دیگر آنکه از فنای ذات انسانی در ذات خدا پیدا می شود؛ چنانکه در نزد برخی از صوفیان مسلمان ونیز جوکی های هندو یافت می شود. بیخودی نوع اول تا اندازه ای می تواند مفید واقع شود، ولی نوع دوم آن مخالف تمام مذاهب و اخلاق می باشد و ریشه آنها را می خشکاند. من با هر دو نوع بیخودی مخالفم. به نظر من بیخودی راستین بیخودی اسلامی است و آن اینست که آدمی دست از تمایلات و تعلقات و افکار گونه گون بشوید و فقط از احکام خدای تعالی پیروی نماید. چنانچه انسان در طی این طریق بی هیچ ترسی فقط رضای خدا را در نظر گیرد به مرتبه ای می رسد که در تصوف اسلامی "فنا" نامیده می شود"(اقبال ، ۱۳۷۲ :۳۲۶).

خودی در سه مرحله یا سه مقام به کمال می‌رسد: نخست مقام «اطاعت» که پیروی از احکام الهی و تقید بدان است. دوم مقام «ضبط نفس» که مرحله ی تربیت قوای نفسانی و عقلانی است و تزکیه ی نفس از آلایش ها، تحصیل فضایل اخلاقی، و توسل به نیروی خلاقه ی عشق و کشش تعالی بخش آن. سوم مقام «نیابت الهی» که عنایت و نتیجه ی دو مرحله ی پیشین و مجاهدت های اولیه است، و مقامی است که در آن تخلق به اخلاق الهی و برخورداری تام از صفات و کمالات ربانی و سرانجام، قدرت «تسخیر فطرت» و «تعمیر طبیعت» حاصل می‌گردد. انسان در مقام نیابت و خلافت، و به حکم برخورداری تام از صفات خالقیت و ربوبیت، در کار آفرینش با خداوند سهیم است، آفرینش عملی انجام یافته و به آخر رسیده نیست و ذات باری تعالی همواره در افاضه ی وجود و کمال بخشی است (کل یوم هو فی شأن). انسان در جریان این خلق مدام مداخله ی تمام دارد، و خودی نیز رو به سوی کمال دارد و دائماً

به قوای نهفته ی خود فعلیت می‌بخشد. در هر مقام دامنه ی شناخت و آگاهیش گسترده‌تر می‌شود و خود را در نوری کاملتر می‌بیند، از خودی فردی به خودی جمعی و از خودی جمعی به خودی الهی می‌رسد.

«خودی» در این سیر تکاملی ، به سه صورت جلوه می کند: اول به شکل«شعور خویشتن»، یعنی شعور فردی و «خویش را دیدن به نور خویشتن»، دوم «شعور دیگری» که در حقیقت شعور جمعی است، و سوم «شعور ذات حق» و «خویشتن دیدن به نور ذات حق» که همان خودی الهی است *(همان: ۴۹۲)*. بدین سان، «خودی» در سیر استکمالی در هر مقامی آگاهی و شعور پیشین خود را می‌شکند و به مرتبه ای بالاتر عروج می‌کند. حیات خودی در پویایی و رشد و گسترش است، و مرگش در سکون و رکود و سستی. خودی هر چه به کمال نزدیکتر شود، آزادتر و از قید جبر مکان و جبر زمان رهاتر می‌شود و سرانجام، اراده و اختیار حق در اراده و اختیار او ظهور و تحقق می‌یابد و زمان و طبیعت مسخّر او می‌شود. نیروی محرک و دوام بخش خودی عشق است و عشق به معنای گسترده ی آن یعنی اراده و کوشش به جذب، درک و کمال یابی. آنچه خودی را سست و ناتوان می‌کند، «سؤال» است، یعنی خواستاری و نیاز و اتکای به دیگران که منافی استقلال خودی است.

رموز بیخودی: دومین منظومه اقبال و در حقیقت متمم و مکمل اسرار خودی است. در نظر اقبال بیخودی به معنی بیخود شدن و از خود به در شدن نیست، بلکه مراد از حالت خودی (خودشناسی) برآمدن و به خدمت جامعه درآمدن است. این نوع بیخودی ، در واقع یک مرتبه بالاتر از خودی است.

اقبال در این منظومه، به بحث درباره‌ی رابطه فرد و اجتماع، میزان وابستگی آنها به یکدیگر، می پردازد و بر آن است که نفس افراد نخست باید در اجتماع کامل شود و سعادت افراد به رشد و تعالی جامعه وابسته است. از سوی دیگر آزادی عمل نفس فرد

در برخورد با مردم به ناچار محدود می‌شود. از این رو آدمی فروتنی را با احساس عشق و وابستگی به دیگران می‌آموزد .اقبال در منظومه رموز بیخودی با اصول متعصبانه و ملی گرایانه سخت مخالفت می‌کند و بر آن است که امت و ملت (مذهب) وحدت عقیدتی به وجود می‌آورد نه وحدت وطن و محدوده‌ی جغرافیایی. هر فرد ناگزیر در ملت خود محو می‌شود. دل ها متحد می‌گردند و کار ملت سامان می‌یابد:

دل مقام خویش و بیگانگی است　　شوق را مستی ز هم بیگانگی است

ملت از یکرنگی دلهاستی　　روشن ازیک جلوه‌ی این سیناستی

قوم را اندیشه‌ها باید یکی　　در ضمیرش مدعا باید یکی

(همان: ۶۳)

اساس و بنیاد همه ی جنبه‌های فکر و فلسفه ی اقبال در حقیقت همین نظریه ی خودی اوست که او تا پایان عمر سعی داشت آن را روشن‌تر و پرداخته‌تر در تمامی آثار خود عرضه کند. وی مسأله ی جبر و اختیار، خیر و شر، جاودانگی، تربیت و تعالی نفس، ارتباط انسان و جهان و خدا، و سایر مسایل اساسی فلسفی را بر این پایه توجیه می‌کند و محور مباحث عمده در «بازسازی تفکر دینی در اسلام» همین نظریه است. خودی اسیر تاریخ و طبیعت نیست، بلکه آفریننده ی تاریخ است و در نظام طبیعت و فعلیت بخشیدن به قوای آن یار و مددکار آفریدگار است، و از دائره ی جبر و اختیار فراتر و بالاتر می‌رود. «خیر» همه ی آن عواملی است که خودی را نیرو و توان می‌بخشد و «شر» هر چیزی است که خودی را سست و زبون و ناتوان کند(*اقبال ۱۳۷۹: ۸۶-۸۷)*. میزان و معیار سنجش شعر نیز همین است: شعر عالی و کامل آن است که نیروی اراده را بیدار کند و انسان را یاری دهد تا مردانه با رویدادها و آزمایش

های زندگی روبه‌رو شود و هرشعری که خواب‌آور و افیون اثر باشد و حقیقت هستی و حیات را بپوشاند، مایه ی تباهی و مرگ خودی است.

فلسفه ی سیاسی اقبال بر دو اصل بنیاد نهاده شده است: توحید الهی و رسالت محمدی. توحید الهی اساس فکر وحدت جامعه ی اسلامی و یگانگی امت جهانی اسلام است، و رسالت محمدی اساس نظریه ی آزادی، برابری و اخوت جهانی را تشکیل می‌دهد. این جامعه نهایت مکانی و زمانی ندارد، به هیچ حد و مرز جغرافیایی محدود نمی‌شود، مرکز آن کعبه، و قانون آن مبتنی بر شریعت اسلام و احکام قرآنی است. غایت توحید الهی و رسالت محمدی تحقق بخشیدن به مقام نیابت و خلافت الهی انسان است که «تسخیر فطرت و تعمیر طبیعت» نتیجه ی آن است. کمال مطلوب، تأسیس جامعه ی جهانی اسلامی و آرمان شهری است که در آن هیچ‌گونه تمایز قومی و نژادی نباشد و همه ی نهادها براساس احکام و موازین دینی اسلامی استوار باشد و تحول و تحرک و کمال پذیری آن به اقتضای حرکت زمان و تحول شرایط جاری و بر اساس اجتهاد آگاهانه در احکام و معرفت کامل بر احوال و ضرورت های حاکم بر معیشت جدید باشد. طرح نخستین این آرا در منظومه ی رموز بیخودی آورده شد و سپس در آثار دیگر اقبال، خصوصاً در بخش های مختلف کتاب «بازسازی تفکر دینی در اسلام» تفصیل و گسترش یافت.

گرچه فلسفه ی خودی اقبال در دو منظومه ی اسرار و رموز ، منظم و منسجم بیان نشده و گویا در این دو مثنوی ، به شیوه ی مولوی، بسیار اصطلاحاً حرف در حرف آورده، اما پس از چند بار مطالعه، به طور خلاصه مبانی فلسفه ی خودی را می توان استخراج نمود. این اصول و مبانی را در سه بخش می توان ارایه نمود: ۱- معرفی خودی و بیان اهمیت و ضرورت خودآگاهی ۲- راه کسب خودآگاهی و بسترهای لازم برای برانگیختن آن۳- موانع بروز و تجلی خودآگاهی و آنچه بدان آسیب می رساند.

۱- معرفی خودی و بیان اهمیت و ضرورت خودآگاهی

- خودی در ذات هستی وجود دارد، باید مجال تجلی یابد:

پیکـر هستـی زآثـار خودی است　　　صـد جهـان پوشیده اندر ذات او

(اقبال، ۱۳۷۳: ۱۱)

چون خودی آرد بهم نیروی زیست　　　می گشاید قلزمی از جوی زیست

(همان: ۱۳)

- فرد خودآگاه ، محدود به وطن و مرز نیست :

قلب ما از هند و روم و شام نیست　　　مرز بوم او بجز اسلام نیست

(همان: ۷۶)

- به عالم امکان بی توجه نیست:

زنده جان را عالم امکان خوش است　　　مرده دل را عالم اعیان خوش است

(همان: ۲۴)

- با استواری ، جهانی تازه می سازد و در این راه از مرگ نمی هراسد:

سنگ شو ای همچو گل نازک بدن　　　تـا شـوی بنیـاد دیـوار چمـن

(همان: ۳۵)

در جهان نتوان اگر مـردانه زیست　　　همچو مردان جان سپردن زندگی ست

(همان: ۳۵)

- اعتماد به نفس دارد:

ای ز آداب امانت بی خبر　　　از دو عالم خویش را برتر شمر

(همان: ۳۶)

- قرب حق ، هدف اعمالش است:

قرب حق از هر عمل مقصود دار   تــــا زتـــو گردد جلالش آشکار

(همان:۳۸)

- پس از جهد ، توکل می کند:

مسلم از دنیا سوی حق رم کند   از دعا تدبیر را محکم تر کند

(همان: ۴۴)

- تمدن امروز وامدار دوران خودآگاهی اسلام است:

عصر نو از جلوه هــا آراسته   از غبــار پـــای مـــا بر خاسته

(همان: ۵۱)

- رهیده از شک و گمان است:

تو خودی از بیخودی نشناختی   خویش را اندر گمان انداختی

(همان: ۵۹)

- خودآگاه ، در برابر جمع ،خاضع است:

در جماعت خود شکن گردد خودی   تا ز گلبرگی چمن گردد خودی

(همان: ۶۰)

- پایداری ملت خودآگاه ، از فرد خودآگاه بیشتر است:

فرد پور شصت و هفتاد است و بس   قوم را صد سال مثل یک نفس

(همان: ۸۰)

- ملت خودی بر شاهراه نبوت تربیت می شود و :

خاک را بخشد حیات تازه ای

هــر متــاعی ارج نو گیرد ازو

تــارهــای زندگی را همگری

عقل عــریان را دهد پیرایه ای

از خداوندان رباید بنده را ۶۱

رسم و آیین نیاز آموزدش ۶۱

- توحید ،رکن اول خودیابی ملت :

در جهان کیف و کم گردید عقـل پـی بـه منزل برد از توحید عقل

(همان: ۶۲)

بیم و شک میرد عمل گیرد حیات چشـم مـی بیند ضمیر کائنات

(همان: ۶۲)

- رسالت ،رکن دوم خودیابی ملت :

حـق تعـالی پیکر مـا آفرید وز رسـالت در تن ما جان دمید

(همان: ۶۸)

از رسالت مصرع موزون شدیم

از رسالت صد هزار ما یک است

- آیین ملت خودی، قرآن است:

ملتی را رفت چون آیین زدست مثل خاک اجزای او از هم گسست

(همان: ۸۲)

- ملت خودی ، تقلید را بهتر از اجتهاد ناقصان می داند:

زاجتهاد عالمان کم نظر اقتدا بر رفتگان محفوظ تر

(همان:۸۵)

- ملت خودی ، آگاه به پیشینه ی فرهنگی اش است :

قوم روشن از سواد سرگذشت خودشناس آمد زیاد سرگذشت

(همان: ۱۰۰)

- عدم خودآگاهی موجب نزاع است:

به جهان تخم خصومت کاشت است خویشتن را غیر خود پنداشت است

(همان: ۱۱)

- خودآگاهی ،موجب رهایی است:

گر بفطرت پخته تر بودی نگین　　　از جراحــت هــا بیاسودی نگین

(همان: ۱۳)

مــی شود سرمایه دار نام غیر　　　دوش او مجــروح بــار نام غیر

(همان: ۱۳)

- مرگ واقعی ، عدم خودآگاهی است:

چیست مردن ؟از خودی غافل شدن

- نیابت حق ، هدف تربیت خودی است:

نایب حق همچو جان عالم است　　　هستی او ظل اسم اعظم است

(همان: ۳۱)

۲- راه کسب خودآگاهی و بسترهای لازم برای برانگیختن آن:

- علم و آگاهی :

علم از اسباب تقویم خودی است

- هدفمندی و امیدواری:

ما ز تخلیق مقاصد زنده ایم　　　از شعــاع آرزو تــابنــده ایم

(همان: ۱۴)

- عشق و محبت :

از محبت می شود پاینده تر　　　زنده تر سوزنده تر تابنده تر

(همان: ۱۴)

- طاعت الهی ، اولین مرحلهٔ تربیت خودی :

در اطاعت کوش ای غفلت شعار

هر که تسخیر مه و پروین کند　　　خویش را زنجیری آیین کند

(همان: ۲۹)

- ضبط نفس و مراقبه دومین مرحله ی تربیت خودی:

هر که بر خود نیست فرمانش روان   می شود فرمان پذیر دیگران

(همان:۳۰)

- توصیه به اغتنام فرصت ، به عنوان ابزار کسب خودی :

این و آن پیداست از رفتار وقت   زندگی سرّیست از اسرار وقت

(همان: ۵۰)

یاد ایامی که سیف روزگار   با توانا دستی ما بود یار

(همان: ۵۱)

۳- موانع بروز و تجلی خودآگاهی و آنچه بدان آسیب می رساند :

- تعصب به وطن و نسب مانع خودآگاهی است:

بر نسب نازان شدن نادانی است

اصل ملت در وطن دیدن که چه ؟   باد و آب و گل پرستیدن که چه؟

(همان: ۶۳)

- ناامیدی مانع خودی:

ناامیدی همچــو گور افشاردت

زندگی را یأس خواب آور بود

از دمش میرد قــوای زنــدگی

دزدد از پــا قــوت رفتار را

- احتیاج و فقر خودی را ضعیف می کند:

از سؤال آشفته اجزای خودی

- آموزه های صوفیانه ی تارک دنیایی موجب نفی خودی است:

منکر هنگامه ی موجود گشت   خالق اعیان نامشهود گشت

(همان: ۲۴)

نغمه هایش از دلت دزدد ثبات مرگ را از سحر او دانی حیات

(همان: ۲۶)

اقبال در اسرار و رموز ، پس از پیامبر (ص) ؛ سه شخصیت را به عنوان الگوی برتر در خودیافتگی و خودآگاهی نام می برد: اولین شخصیت ، حضرت علی (ع) است :

مسلم اول شه مردان علی عشق را سرمایهٔ ایمان علی ...

(همان: ۳۳)

از خودآگاهی یداللهی کند از یداللهی شهنشاهی کند

(همان:۳۴)

حضرت مولا (ع) را با صفاتی چون : قسیم کوثر ؛ از تیغ او حق روشن است؛ از رخ او فال پیغمبر گرفت؛ فرّ ملت حق؛ دروازه ی شهر علوم و ... می ستاید و می گوید:

هر که دانای رموز زندگی ست سرّ اسمای علی داند که چیست

(همان: ۳۴)

شخصیت دوم، نمونه ی یک مرد خودیافته است که با اراده ی آهنین و بدون هراس ، دست به تغییر و ساخت جهان تازه زد و در این راه از جان خود گذشت :

آن امام عاشقان پور بتول سرو آزادی ز بستان رسول

(همان: ۷۴)

بهر حق در خاک و خون غلطیده است پس بنای لا اله گردیده است

(همان: ۷۵)

امام حسین (ع) را فردی می داند که مقصد او حفظ آیین است و بس و ملت خوابیده را بیدار کرد و نهایت آنکه :

رمز قرآن از حسین آموختیم زآتش او شعله ها اندوختیم

(همان: ۷۵)

علامه در رموز بیخودی ، تفاوت زن غربی را با زن در جامعه ی خود آگاه بیـان مـی کند و معتقد است، زن در ملت خودی ، موجودی خدمت رساننده نیست، بلکه رحمت الهی و موجب تکریم و تحکیم ارحام است :

مسلمی کـــو را پــرستاری شمرد بهـــره ای از حکمت قرآن نبرد

(همان: ۱۰۱)

نیک اگر بینی امومت رحمت است زانکــــه او را با نبوت نسبت است

(همان: ۱۰۱)

از امـــومت گـــرم رفتـار حیات از امـــومت کشف اسرار حیات

(همان: ۱۰۱)

اما زن غربی یا غربزده :

ظاهرش زن ، باطن او نازن است

شوخ چشم و فتنه زا آزادی اش از حیا ناآشنا آزادی اش

(همان: ۱۰۲)

علم او بار امومت بر نتافت بر سر شامش یکی اختر نتافت

(همان: ۱۰۲)

پس از این مقدمه ، الگوی سوم را «اسوه ی کامله برای نسای اسلام » حضرت فاطمه زهرا (س) می داند:

مریم از یک نسبت عیسی عزیز از سه نسبت هست زهرا عزیز

(همان: ۱۰۳)

نـــور چشـم رحمـــه للعالمین آن امـــام اولیـــن و آخـــرین

(همان: ۱۰۳)

بـــانـــوی آن تـاجدار هل أتی مـــرتضـــی مشکل گشا شیرخدا

(همان: ۱۰۳)

مادر آن مرکز پرگار عشق　　　مادر آن کاروانسالار عشق

(همان: ۱۰۳)

در انتها خطاب به زنان ملت خودی می گوید:

دور حاضر تر فروش و پر فن است　　　کاروانش نقد دین را رهزن است

(همان: ۱۰۴)

آب بنـــد نخـــل جمعیت تـــویی　　　حـــافظ سرمـــایه ی ملت تویی

(همان: ۱۰۴)

از ســـر ســـود و زیان سودا مزن　　　گـــام جـــز بـــر جادهٔ آبا مزن

(همان: ۱۰۴)

تـــا حسینی شـــاخ تو بار آورد　　　مـــوســـم پیشین به گلزار آورد

(همان: ۱۰۴)

نتیجه

اقبال ، معتقد است اصولاً «نفی خودی» حربه ی عاجزان و روش اقوام مغلوب اسـت که به عنوان تنها راه و چاره ی نجات، قوم غالب را از درون تهی می سـازند. در اسـرار خودی، در یک داستان، از گوسفندی سخن می گوید که به همین روش شـیران درنـده را، رام کرد و تسلیم خود نمود. شاید این اندیشه ی اقبال تحت تأثیر «اندیـشهٔ مقاومـت منفی » ایجاد شده باشد، اما به هر حال، می گوید: حال که شرایط برای گرگی آمـوختن به گوسفندان مساعد نیست، باید تلاش کرد شیران را از خوی گرگی انداخت:

نیست ممکن کز کمال پند و وعظ　　　خـــوی گـــرگی آفریند گوسفند

(همان: ۲۲)

شیر نر را میش کردن ممکن است　　　غافلش از خویش کردن ممکن است

(همان: ۲۲)

علامه اقبال لاهوری ، در اسرار و رموز ، بارها از خود و اندیشه هایش مستقیماً سخن رانده که اشاره به برخی از آنها ، جهت آشنایی با نوع نگاهش به زندگی مهم است؛ مثلاً معتقد است ؛ عود فطرتش نادر نواست و در جهان زایندهٔ خورشیدی نوست ، عصر خود را از اسرار بی خبر می داند و خود را عاشقی می خواند که ایمان فریادش است ، از یاران قدیم خود نومیدگشته و کسی رازی را که او گفته نمی داند، بهر انسان چشمش شب ها گریسته و زبان پارسی با رفعت اندیشه اش سازگاری بیشتری دارد و بیش از هر کس خود را وامدار مولوی می داند و مدت ها در علوم مختلف تک و دو زده و دانش های مختلف را آزموده و دانسته که دانش حاضر حجاب اکبر است.

اما برای تجلی و ظهور خودی ، توصیه هایی به مخاطب دارد که تفکر در آنها بهترین راه آشنایی با فلسفه ی خودی اوست و عبارتند از :

سنگ شو آئینه ی اندیشه را؛ ای درای کاروان بیدار شو ؛ از نیستان همچو نی پیغام ده؛ آرزو را در دل خود زنده دار؛ اندکی اندر حرای دل نشین ؛ رزق خویش از نعمت دیگر مجو ؛ از حدود مصطفی بیرون مرو ؛ سنگ شو ای همچو گل نازک بدن ؛ از دو عالم خویش را بهتر شمر ؛ فارغ از اندیشه ی اغیار شو ؛ قوت خوابیده ای بیدار شو ؛ خویش را دریاب از ایجاد خویش ؛ قرب حق از هر عمل مقصود دار ؛ از دعا تدبیر را محکم کن ؛ سوز عشق از دانش حاضر مجو ؛ رمز وقت از لی مع الله یادگیر ؛ مسلم استی دل به اقلیمی مبند ؛ گر خدا داری ز غم آزاد شو ؛ بگذر از گل گلستان مقصود تست ؛ جستجو را محکم از ندبیر کن ؛ ضبط کن تاریخ را پاینده شو ؛ دوش را پیوند با امروز کن ؛ گام جز بر جاده ی آبا مزن ؛ چشم هوش از اسوه ی زهرا مبند ؛ با یکی ساز از دویی بردار رخت ؛ مسلم استی بی نیاز از غیر شو ؛ همچو سلمان زاده ی اسلام باش .

« چه دشوار است که شاعری بخواهد به مدد سخن ، ملتی مأیوس و دلمرده و تن به سلطه ی بیگانه سپرده را به مقاومت و تلاش در راه آزادی خویش برانگیزد.محمد اقبال لاهوری در قرن بیستم ، هدفی چنین بزرگ و شریف برای خود برگزیده بود و می کوشید روح استقامت و نیروی حیات و حرکت را در ملت خویش بدمد و آنان را به ازادی خواهی و استقلال طلبی مصمم گرداند. از این رو روح شعر او القای پویایی و نهضت و جنبش است و این مفهوم را به صور گوناگون طرح می کند»(*یوسفی ، ۱۳۷۳: ۴۰۵*).

منابع :

۱- اداره ی کل هماهنگی های فرهنگی وزار ت امور خارجه(۱۳۸۰) مجموعه مقالات همایش علامه اقبال، ۶ اسفند ۷۹. انتشارات وزارت امور خارجه.

۲- اقبال ، جاوید (۱۳۷۲) **زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری**، ترجمه شهیندخت کامران مقدم مشهد: آستان قدس رضوی.

۳- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۳) **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**، با مقدمه احمد سروش، تهران: سنایی.

۴- ------------ (۱۳۷۹) **بازسازی اندیشه دینی در اسلام**، ترجمه ی محمد بقایی تهران: چاپخانه رامین.

۵- بقایی ماکان، محمد(۱۳۸۰) **خدا در تصور اقبال**، تهران: چاپخانه رامین.

۶- خلیفه، عبدالحکیم و... (۱۳۷۰) **مولوی ، نیچه و اقبال**، ترجمه و حواشی محمد بقایی، تهران: انتشارات حکمت.

۷- نقوی ، علی محمد (۱۳۵۸) **ایدئولوژی انقلابی اقبال**، ترجمه و ویرایش: م م بحری. تهران: انتشارات اسلامی ناصر خسرو.

۸- یوسفی ، غلامحسین (۱۳۷۳) **چشمه روشن**، تهران: انتشارات علمی

محمد حسن صنعتی
کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی
صدا و سیمای خراسان رضوی

اقبال و تأثُرها و تأثیرهایش

چکیده

علامه یا به زبان امروزه، پروفسوری که با گستره ی اندیشه عمیقش در مباحث فکری و فرهنگی توانسته توجه اهل متن و معنی را به خود به عنوان پیرو آیین محمدی جلب کند و در حالی که مملکت، «مصر و عراق و شام نیست» اقبال جهانیان را به سرزمین آبا و اجدادی خود لاهورِ گنجور برانگیزد، مردی است از گذشته‌ای نزدیک که بیراه نیست اگر بگوییم تا آینده‌ای دور، اندیشه‌های پاینده‌اش خواهد پویید. به قول بزرگترهای ما خاکسترش یک جا نریخته است. در بسیاری از زمینه‌هایی که دردها و آلام بشری رخ نموده، او را می‌بینید که سوخته است، و ساخته است شعر یا شعاری را که در سر لوحه دلبستگان آزاداندیشی نشسته است. در این نوشته می‌کوشیم تا با اشاره به گوشه‌هایی از گنج خانه ی قول و قلم او، بخشی از چند و چون تأثرات و تأثیرات او را بازنماییم و در برابر علامه محمد اقبال لاهوری سر تعظیم فرود آوریم.

واژگان کلیدی: اقبال، دین، فرهنگ، شعر، شعار.

مقدمه

تأملی در زندگی علامه اقبال لاهوری که زمانی به شعر اهتمام نشان می‌داد و زمانی مطالعات فلسفی را در دستور کار خود قرار می‌داد و همزمان دغدغه‌های اعتقادی، فرهنگی و سیاسی خود را پیگیری می‌نمود ما را با شخصیتی منحصر به فرد آشنا می‌کند که همواره با یک انگیزه ی مهم گام برمی‌داشته و آن افزایش نسبت پر تأثیر میان خود و زمانه بوده است. به ندرت می‌توان در زندگی چنین مردانی، روز و ساعتی را یافت که در کار آموختن یا آموزاندن نباشند. شاید اگر مشاهیر دیگر روزگار را به اعتباری فیلسوف تاریخ، فیلسوف سیاست، فیلسوف عدالت و امثالهم می‌شناسند، بتوان اقبال را فیلسوف تأثیرگرایی یا اثرگذاری خواند. هیچگاه نمی‌توان او را غافل از تصرف و تأثیر در محیط پیرامون دید. اینگونه است که به جرأت می‌توان او را یکی از رجال نادر شرق دانست که در روزگار خود و پس از آن همواره محل مراجعه ی کسانی است که به دنبال حقیقت فرهنگی و تمدنی مسلمانان و حتی راه های عزت و سعادت بشریت کوکو می‌کنند. او نیز از جمله نادره مردانی است که دیریاب‌اند و دیر هم شناخته می‌شوند. نسبت به سرنوشت مسلمانان تعصب می‌ورزد بی‌آنکه چون بخشی از ابنای زمانه بر تعصبات تفرقه‌افکنانه و جزم اندیشانه پای بفشُرَد؛ و البته برای این آزادگی و آزاداندیشی خود هزینه‌ها پرداخته است؛ چرا که در نظر او می‌باید لحظه‌ای از پویش برای نیل به «خودی» و بازشناسی و بازنمایی آن غفلت نورزید. بدین گونه است که در سال ها و دهه‌های بعد مردان شاخصی از عرصه‌های خودشناسی و خودیابی به اندیشه‌های اقبال، اقبال نشان داده‌اند.

تأثرات اقبال

گوته و هوگو، دو شاعر نامدار فرنگ در روزگار خویش کوشیده بودند تا دریچه‌ای از شرق، از جهانی که قلمرو اسلام بود به روی اروپا بگشایند: «دیوان شرق و غرب گوته» و مجموعه ی «شرقیات هوگو». اما نور گرم و دلنواز شرق از ورای آنها به اروپایی که در تب و هذیان رمانتیسم – که خاصیت اصلی آن رجحان احساس و تخیل بر استدلال و تعقل بود (معین، ۱۳۷۱، ج ۵: ۶۰۷) – می‌سوخت، نتابید. سال ها بعد، محمد اقبال، شاعر مسلمان بود که این دریچه را باز گشود. این دریچه البته تنها «پیام مشرق» او نیست. تمام آثار اوست. شرقی که او توصیف می‌کند شرق راستین است؛ شرقی که فقر و ظلم و جهل آن را از پا درآورده است و با این همه نه شعله ی حیات آن خاموش شدنی است نه فروغ و حکمت آن فراموش شدنی. تجدید حیات آن هم در اندیشه وی، به اکسیر مارکس و لنین حاجت ندارد. اراده می‌خواهد و حرکت. از آن گذشته شوری می‌خواهد که خودخواهی‌ها را از میان بردارد. فرد را در جامعه فانی کند و بدون توجه به رنگ و نژاد بدون تقید به مُلک و مرز، مسلمانان شرق را هماهنگ کند.

نه افغانیم و نی ترک و تتاریم   چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیز رنگ و بو بر ما حرام است   که ما پروردهٔ یک نوبهاریم

(اقبال؟:؟)

سرِّ روی آوردن اقبال به شاعری هم، علاقه مندی او به ایجاد اخوت عام و هماهنگی بین مسلمانان بود. مخصوصاً در باب مسلمانان هند پیوسته در اندیشه بود. وضع هند و «افسانه ی عبرت‌خیز» آن را «تصویر درد» می‌خواند و از سرنوشت دردانگیز مسلمانان هند رنج می‌برد. اتحاد مسلمانان هند را جهت بقای آنها لازم می‌شمرد و می‌کوشید تا با نغمه ی خویش این ناقه ی بی‌زمام را سوی قطار وحدت کشد و به راه بیاورد.

اولین مجموعه ی دیوان فارسی اقبال که به دنبال بیداری استعمارزدگان و خاصه مسلمانان و حرکت آنان به سمت اعتلا و عزّت بود، «اسرار خودی» است که در گیر و دار جنگ جهانی اول نشر یافت و نیکلسون آن را به انگلیسی ترجمه کرد. نشر این کتاب غوغایی برانگیخت و سخنانی که شاعر در نکوهش بی قیدی و درویشی و قلندری در آن گفته بود مایه ی نارضایی‌ها گشت (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۸۶- ۱۸۳).
محور اندیشه اقبال در مثنوی اسرار خودی نوعی عرفان پویا و سازنده است. به این جهت است که گهگاه نیش انتقاد وی را بر متصوفان و متفکران انزواگیر و گوشه‌نشین و بیکاره در عمل به وضوح می‌بینیم، زیرا هدف نهایی و پیام والای اقبال در این منظومه، متجلی ساختن روح واقعی اسلام و زدودن حجاب های ظاهری از چهره ی اسلام حقیقی و انسان ساز است. اقبال در سرودن مثنوی اسرار خودی، مثنوی جلال‌الدین مولوی را پیش چشم داشته و در همان وزن یعنی بحر رمل منظومه ی خود را سروده است.

ساقیا برخیز و می در جام کن — محو از دل کاوش ایام کن
شعله آبی که اصلش زمزم است — گر گدا باشد پرستارش جم است
می‌کند اندیشه را هشیارتر — دیده بیدار را بیدارتر
اعتبار کوه بخشد کاه را — قوت شیران دهد روباه را
خاک را اوج ثریا می‌دهد — قطره را پهنای دریا می‌دهد

(اقبال،اسرار خودی،؟:؟)

در ادامه ی این مثنوی اقبال، مثنوی مولوی را قرآن پهلوی می‌خواند:

روی خود بنمود پیر حق سرشت — کو به حرف پهلوی قرآن نوشت

و آنگاه، در بیان اینکه تربیت خودی را سه مرحله است: اطاعت، ضبط نفس و نیابت الهی، می‌گوید:

تو هم از بار فرائض سر متاب　　برخوری از «عنده حسن المآب»
در اطاعت کوش ای غفلت شعار　　می‌شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرمان پذیری کس شود　　آتش ار باشد ز طغیان خس شود

(همان:؟)

و در توضیح ضبط نفس می‌سراید:

تا عصای لا اله داری به دست　　هر طلسم خوف را خواهی شکست
هر که حق باشد چو جان اندر تنش　　خم نگردد پیش باطل گردنش
خوف را در سینهٔ او راه نیست　　خاطرش مرعوب غیر الله نیست

نیز در بیان نیابت الهی:

نایب حق در جهان بودن خوش است　　بر عناصر حکمران بودن خوشست
نایب حق همچو جان عالم است　　هستی او ظل اسم اعظم است
از رموز جزء و کل آگه بود　　در جهان قائم به امرالله بود

(رادفر، ۱۳۶۹: ۳۶-۲۵)

البته توجه اقبال به عوالم معنوی همراه است با توجه به دردهای اجتماعی. در بیان این دردها و چاره ی آنها، لحن اقبال گهگاه بیان نیچه را به خاطر می‌آورد. وی نیز مثل نیچه – علی‌الخصوص در «بندگی‌نامه ی» (۱۹۲۷) خویش – خوی غلامی، مذهب غلامی و

موسیقی و هنر غلامی را – که در شرق بر جلوه‌های درخشان خودی و بر تب و تاب جوهر حیات، پرده ی خاموشی افکنده است – طرد و رد می‌کند. اندیشه ی رهایی و آزادی مشرق، رهایی و آزادی مسلمانان در سراسر افکار و رؤیاهای اقبال جلوه یافته است. «جاویدنامه ی» او (۱۹۳۲) در بیان این اندیشه رنگ و حالی دیگر دارد. این اثر که به منزله ی «کمدی الهی» اقبال است در حقیقت معراج‌نامه ی شاعر به شمار است، گزارش سفر روحانی او را به راهنمایی رومی – مولانا جلال الدین – که برای اقبال به منزله ویرژیل است برای دانته، در این کتاب شگرف معنوی می‌توان یافت.

کتاب «مسافر» (۱۹۳۶) حاکی از شوق و هیجان اوست در طلب یک قائد شرق – و نه یک مرد برتر از نوع مطلوب نیچه - مخصوصاً از آنچه در آرامگاه سلطان محمود و بر مزار بابربه خاطر او می‌گذرد پیداست که تا چه اندازه از پریشانی هم‌کیشان خواب آلوده ی غارت‌زده ی خویش رنج می‌برد.

پس چه باید کرد ای اقوام شرق (۱۹۳۶)سؤالی است که از لبهای خاموش اما پرسنده ی او دور نمی‌شود. نه فقط «زبور عجم» مظهر شوق و آزادی دیرینه ی او برای برانگیختن شرق از خواب مرگ است، که در «پیامِ مشرق» نیز که جواب رندانه ی مشرق است به فرنگ و فلسفه و آداب آن، این شوق به رهایی مشرق دیده می‌شود. حتی در «ارمغان حجاز» (۱۹۳۶) آخرین اثر مهم شاعر نیز در ورای آرامش و سلوک یک قلب عارف و با تمکین، باز شراره‌های سوزان این شوق مقدس همه جا به چشم می‌خورد و همین شوق بی‌پایان و ملال‌ناپذیر است که او را با یک رهبر بزرگ مسلمان هند – محمد علی جناح – پیوند می‌دهد:

می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند   دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما

(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۵۴)

درست است که در سخن او آنچه ادیبان از آن به تعقید و ضعف تألیف تعبیر می‌کنند گه‌گاه دیده می‌شود، لیکن در اندیشه ی او و در مضمون خیال او جوش و روانی و

صافی و درخشندگی چندان است که تعقید و ضعف تـألیف از قـوت و تـأثیر کـلام او نمی‌کاهد و سخن او را بی‌هنجار و نا به اندام نمی‌کند.

نغمـــه مـــی‌بایـــد جنـــون پـــرورده‌ای آتـــشی در خـــون دل حـــل کـــرده‌ای
آفرینـــــــد کائنـــــــات دیگـــــــری قلـــب را بخـــشد حیـــات دیگـــری

در دیوان اقبال همه گونه شعر هست: غزل، مثنوی، دوبیتی و انواع قطعات. غزلش مثـل شعر حافظ نشئه ی عرفان و ذوق حکمت دارد. درد و سوزی هم که در غزل خـسرو و عراقی هست در آن دیده می‌شود. اما بوی حکمت خاصه اندیشه ی پرهیجانی که در آن هست مخصوص اوست. در مثنوی لحن و آهنگ رومی و شبـستری را بـه هـم آمیختـه است اما کلام او به قوت و احساس ممتاز است.(زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۹۲- ۱۸۷)

اقبال حنیف و اهل بیت

از آنجا که اقبال صاحب ذوق و مشرب وسیعی بود از تنگ نظری های فرقه‌ای و مـوارد اختلاف فِرَق اسلامی اظهار بیزاری می‌کرد. وی بروز اینگونه برخوردهای مذهبی را کـه به اتحاد و وحدت اسلامی ضربه می‌زند اسفبار و فاجعه‌آمیز می‌داند. بدین جهت اسـت که می‌بینیم این شاعر حنفی مذهب آن چنان صادقانه و پرسوز به مناقب و ستایش اهـل بیت حضرت رسول(ص) دست زده که در برخی موارد گوی سبقت را ازشاعران شیعی مذهب ربوده است. مشی او در این خصوص یادآور مشی ابوالحسن علی بن عثمان بـن ابوعلی مشهور به جلّابی هجویری (فـوت ۴۶۵ هــق) از عرفـای متقـدم شبه قـاره در کشف المحجوب است که آن همه با اخلاص و ارادت در باب اهـل بیـت مـی‌نویـسد. جالب است که آرامگاه هجویری نیز در لاهور و مشهور به ذاتا دربـار یعنـی دربـار دانـا است. البته ذکر این گونه اشعار از طرف شاعران اهل تسنن بی‌سابقه نیست و مطالعـه ی دواوین شعرای گذشته حکایتگر این مدعاست.

اقبال لاهوری در آثار خود از حضرت علی(ع) با چنین القابی یاد می‌کند: مشکل‌گشا، شیر خدا، اسدالله، فاتح خیبر، باب مدینهٔ نبی و کرار. وی در مثنوی اسرار خودی، رازهای القاب حضرت علی(ع) را می‌آورد:

مسلم اول شه مردان علی | عشق را سرمایهٔ ایمان علی
از ولای دودمانش زنده‌ام | در جهان مثل گهر تابنده‌ام

حضرت فاطمه(ع) را سرور زنان مسلمان دانسته و نمونه و سرمشق عالی برای همه بانوان شناخته است. وی سیده النساء فاطمه ی الزهرا را اسوه ی کامله‌ای برای نسا اسلام می‌داند.

مریم از یک نسبت عیسی عزیز | از سه نسبت حضرت زهرا عزیز
نور چشم رحمه للعالمین(ص) | آن امام اولین و آخرین
آنکه جان در پیکر گیتی دمید | روزگار تازه آیین آفرید
بانوی آن تاجدار هل اتی | مرتضی، مشکل‌گشا، شیر خدا
ما درِ آن مرکز پرگار عشق | ما درِ آن قافله‌سالار عشق
در نوای زندگی سوز از حسین(ع) | اهل حق حریت آموز از حسین

(اقبال، ۱۳۷۶: ۱۰۳)

اقبال، واقعه ی کربلا را با ایجاز بیان می‌کند و مضمرات آن را عرضه می‌دارد و برای نخستین بار نهضت حسینی را در ادب منظوم فارسی با ملاحظات تفکرآمیز بیان کرده است:

هر که پیمان با هوالموجود بست | گردنش از بند هر معبود رست

تیغ بهر عزّت دین است و بس　　مقصد او حفظ آیین است و بس
خون او تفسیر این اسرار کرد　　ملت خوابیده را بیدار کرد
رمز قرآن از حسین آموختیم　　ز آتش او شعله‌ها اندوختیم

(رادفر، ۱۳۶۹: ۲۴-۲۲)

با این حال اقبال از پاره‌ای تنگ‌نظری ها و قضاوت های شتابزده ی ابنای روزگار در این باب مصون نمانده است. باری که در حسینیه ارشاد کنگره ی بزرگداشتی برای اقبال برگزار می‌شود شایع می‌کنند که: این اقبال را که حسینیه ارشاد بزرگ می‌دارد می‌شناسید کیست؟ «یک سنی بدکینه نسبت به اهل بیت عصمت و دشمن ولایت!» به دیوان شعرش هم ارجاع می‌دهند: «صاف و پوست کنده نسبت به مقام عصمت و طهارت امام جعفر صادق رئیس مذهب شیعه فحاشی‌های زشت دارد و حتی ملعون می‌گوید: جهنم هم امام جعفر صادق را قبول نمی‌کند.» در حالی که اقبال در بیان تاریخ هند به دو چهره ی منفی از تاریخ هند اشاره کرده بوده است:

اندرون او دو طاغوت کهن　　روح قومی کشته از بهر دو تن
جعفر از بنگال و صادق از دکن　　ننگ آدم، ننگ دین ننگ وطن
... کی شب هندوستان آید به روز　　مُرد جعفر زنده روح او هنوز
گاه او را با کلیسا ساز ساز　　گاه پیش دیریان اندر نیاز
... یک شرر بر صادق و جعفر نزد　　بر سر ما مشت خاکستر نزد
گفت دوزخ را خس و خاشاک به　　شعلهٔ من زین دو کافر پاک به

و جعفر – بنا به توضیح مرحوم سید غلامرضا سعیدی – وزیر خیانتکار سراج الدوله حاکم بنگال بود و صادق، سپهسالار خائن تیپوسلطان حاکم مبارز میسور در جنوب هند. هر دو حاکم از مبارزین با استعمار انگلیس بودند و اقبال همیشه آن دو خائن وطن

و ملت مسلمان را به دشمنی با دین یاد می‌کرد و سراج‌الدوله و به خصوص تیپو را که هر دو شیعه مذهب نیز بودند به عنوان قهرمان می‌ستود.(شریعتی، ۱۳۸۰: ۲۰-۱۷)

اقبال، آرا و تأثیراتش

اقبال برخوردار از افکاری عمیق در جهان‌شناسی، در شناخت استعمار و مبارزه با آن و آگاهی از مشکلات گوناگون ملل اسلام از پیشروان بود. به همین دلیل هم به پیشروان علاقه نشان می‌داد. اقبال در مثنوی «جاویدنامه» پاره‌ای از افکار سید جمال‌الدین اسدآبادی را بیان کرده است. او به راهنمایی پیر رومی (مولوی) به سیر می‌پردازد و در فلک عُطارِد به زیارت ارواح جمال الدین و سعید حلیم پاشا نایل می‌گردد.

من به رومی گفتم این صحرا خوش — در کهستان شورش دریا خوش است
من نیابم از حیات اینجا نشان — از کجا می‌آید آواز اذان
گفت رومی این مقام اولیاست — آشنا این خاکدان با خاک ماست
خیز تا ما را نماز آید به دست — یک دو دم سوز و گداز آید به دست
سیدالسادات مولانا جمال — زنده از گفتار او سنگ و سفال ...
ترک سالار آن حلیم دردمند — فکر او مثل مقام او بلند
اضطراب شعله بخشد دود را — سوز و مستی می‌دهد داوود را
من ز جا برخاستم بعد از نماز — دست او بوسیدم از راه نیاز
گفت رومی ذرهٔ گردون نورد — در دل او یک جهان سوز و درد
چشم جز بر خویشتن نگشاده‌ای — دل به کس نساداده‌ای آزاده‌ای

(حکیمی، بی تا: ۱۹-۱۸)

اقبال از چهره‌های شاخص در حوزه ی فلسفه سیاسی اجتماعی از شعب فلسفه سیاسی اسلام به شمار رفته است. (حکیمی، ۱۳۶۸: ۲۶۹-۲۶۸) وی معتقد بود اروپا حقی را که اسلام بر تمدن جدید دارد دیر شناخت، ولی بالاخره مجبور شد به آن اعتراف کند. (هما: ۳۶۵) همین تلقی بود که باعث می‌شد تا وی هر جا از شرق و بویژه اسلام و امت اسلامی سخن می‌گوید از سر عزّت ظاهر شود و هیمنه ی استکبار را پوشالی انگارد.

جامعیت و عمق اندیشه‌های اقبال باعث می‌شد تا دکتر علی شریعتی – که خود از دانشمندان و متفکران برجسته مسلمان است – درباره ی او با شیفتگی بگوید: «من وقتی به اقبال می‌اندیشم علی گونه‌ای را می‌بینم. انسانی را بر گونه ی علی اما بر اندازه‌های کمی و کیفی متناسب با استعدادهای بشری قرن بیستم.» به نظر شریعتی، اقبال نه تنها با افکار، بلکه با وجود خویش به تمام پرسش های قرن بیستمی، برزخ میانِ دردهای جهل و فقر اجتماع خودی و پریشان اندیشی‌های قرن بیستمی غربی و درد و فاضلاب تمدن و دیگر سؤالات او می‌تواند پاسخ دهد (شریعتی، ۱۳۸۰: ۲۸)

مرحوم شریعتی در توضیح جامعیت اقبال، از صفات حمیده بعضی چهره‌های برجسته فرهنگ و تمدن اسلامی که در اقبال هست، امّا نه همچون آنان یک بعدی، می‌گوید: محمد اقبال نه یک عارف مسلمان است [صرفاً] مثل غزالی یا محیی‌الدین عربی و حتی مولوی که تنها و تنها به آن حالات عرفانی ماورایی بیندیشد و از بیرون و از حمله مغول و استبداد خبردار نشود. نه مثل ابومسلم و حسن صباح و صلاح‌الدین ایوبی است که در تاریخ اسلام فقط مرد شمشیر و قدرت و جنگ و مبارزه باشد و نه مانند سر سید احمدخان هندی است که بپندارد وضع جامعه اسلامی هر جور که باشد – ولو در زیر تسلط نایب السلطنه ی انگلیسی – می‌توان با یک تفسیر عالمانه امروزی با تأویلات علمی و منطقی قرن بیستمی از عقاید اسلامی و از آیات قرآنی و تحقیقات عمیق عالمانه و تدقیقات فیلسوفانه، اسلام را احیا کرد. اقبال مردی است که در عین حال نه مانند غرب، علم را عامل کافی برای نجات بشری و تکامل و رفع رنج های او بداند و

نه مانند فلاسفه‌ای است که اقتصاد و تأمین نیازهای اقتصادی را تأمین همه نیازهای انسانی معرفی کند و مانند هموطنان خودش یعنی متفکران بزرگ هند و بودایی صفای باطن و رستن روح را از این زندگی «سامسارایی» و از این گردونه «کارمایی» به «نیروانا» انجام رسالت بشری بپندارد و خیال کند که می‌توان در جامعه‌ای که گرسنگی هست، بردگی و ضعف و ذلت هست، روح های پاک متعالی و انسان های تربیت شده و سعادتمند و حتی اخلاق مزکّی ساخت.

نه؛ اقبال با مکتب خویش و اساساً با هستی خود نشان می‌دهد که اندیشه‌ای که به آن وابستگی دارد؛ یعنی اسلام، اندیشه‌ای است که در عین حال که به دنیا و نیازهای مادی بشر سخت توجه کرده است، اما باز دلی به آدمی می‌بخشد که به قول خودش: زیباترین حالات زندگی را در شوق ها و در تأمل های سپیده‌دم و صبحگاه می‌بیند.(همان: ۳۴-۳۳)

اقبال با بینش عقلی و فلسفی پیشرفته و سرمایه‌ای که در فلسفه ی جدید غرب و تعقل پیشرفته ی امروز اروپا یافته بود و با روح اشراق و الهامی که در فطرت قومی و ذاتی او به عنوان یک متفکر هندی بود و با پرورش و استغراقی که در عرفان عمیق و سرمایه‌دار و متعالی و پر از حرکت و حرارت اسلامی یافته بود و ارادت و عشق و معرفتی که به ملای روم داشت و به مثنوی و دیوان شمس و ادبیات فرهنگ‌دار و پراندیشه ی تازی و بالاخره با شناخت وسیع و جامعی که در فلسفه‌های اسلامی و تاریخ و تحولات فکری در تاریخ معارف اسلام به دست آورده بود و بالاخص با ممارست و آزمایش و آشنایی‌های عمیق و همه‌جانبه‌ای که از جوانی مستقیماً با قرآن داشت و با روح و زبان آن خو گرفته بود، یک جهان‌بینی عمیق یافته بود و به یک زیربنای فلسفی استوار و بدیع و در عین حال مبتنی بر فرهنگ و بینش اسلامی رسیده بود به نام «فلسفه خودی» که در عین حال، جهان و انسان و حیات را برایش تفسیر می‌کند.(همان: ۱۰۲)

به نظر دکتر شریعتی، اسلام را باید همچون اقبال شناخت: اسلام‌شناسی از طریق علمی و دقیق و به وسیله ی متفکر بزرگ و آشنا و نواندیش و پرمایه‌ای چون محمّد اقبال یک

ضرورت چندجانبه ی معنوی و اجتماعی و علمی و تاریخی و سیاسی است. یک خودشناسی است. (همان:۱۰۴)دکتر شریعتی در چرایی ورود اقبال اسلام‌شناس به عرصه ی سیاست و مبارزه، علّت را در ویژگی جامعهٔ شرقی جستجو می‌کند: در آسیا، افریقا یا امریکای لاتین وقتی می‌گوییم روشنفکر، متفکّر مترقی، انسان اخلاقی، فیلسوف متعهد و مسؤول، یعنی جبراً ضد استعمار. اسلام، هدف تمام ادیان حق را در تاریخ، استقرار قسط و عدل و سپردن زمام حکومت زمین به مردم اسیر و ضعیف اعلام می‌کند.. اسلام تنها مذهبی است که فقط به موعظه و پند و اندرز نمی‌پردازد بلکه خود برای تحقق کلمه شمشیر هم می‌کشد.(همان: ۱۰۶)

استاد شهید مرتضی مطهری نیز به عنوان متفکر تراز اول انقلاب اسلامی در مواضعی از دیدگاه ها و نوشته‌هایش، دلنمودگی و تأثیرپذیری از اندیشه‌های علامه اقبال لاهوری را نشان داده است به گونه‌ای که می‌توان گفت وی در دو اثر خود به نام های «احیای تفکر اسلامی» و مبحث احیای فکر دینی در کتاب «ده گفتار» به صورت مستقیم و در بقیه ی آثارش به صورت غیرمستقیم تحت تأثیر بحث احیای تفکر دینی اقبال لاهوری قرار گرفته است. استاد مطهری در جلد اول کتاب «اسلام و مقتضیات زمان» و در ابتدای بحث «اجتهاد و تفقه در دین» بحث خود را با بیان اهمیتی که اقبال به اجتهاد در اسلام می‌داد شروع می‌نماید. در این راستا شهید مطهری بر اساس کلام اقبال به این نکته ابراز اعتقاد می‌کند که اجتهاد در جهان اسلام روح خود را از دست داده است.(مطهری، ۱۳۷۸، ج۱: ۲۳۳)

اقبال لاهوری در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» یکی از علل انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان را قطع ارتباط با جهان غیراسلام می‌داند و می‌گوید: بنابراین با بیداری جدید در اسلام، لازم است که پیشرفت های علمی آنان با بیطرفی مورد مطالعه قرار گیرد تا بدانیم که اروپا چه آموخته است و نتایجی که به آن رسیده، در تجدید نظر و اگر لازم باشد در نوسازی فکر دینی و خداشناسی در اسلام، چه مددی می‌تواند به ما برساند. بر اساس همین سیره و روش استاد مطهری معتقد است که خاتمیت و جامعیت

اسلام اقتضا می‌کند که هر علم مفید و نافعی را که برای جامعه اسلامی لازم و ضروری است «علم دینی» بخوانیم (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۷۳)و آن را فرا بگیریم، زیرا اصل لزوم استقلال و عزت جامعه اسلامی اقتضا می‌کند که مسلمانان محتاج جوامع غیراسلامی نباشند، بلکه در ابتدا از آنان علوم مورد نیاز را اقتباس کرده و سپس خود را به نبوغ و شکوفابی لازم برسانند.

شهید مطهری، اقبال را در میان شاعران تنها کسی می‌داند که بخشی از افکار و اشعارش را به فلسفه ی خودی یعنی بازگشت به خود، دریافت خود و پیدا کردن خود اختصاص داده و به آن توجه نموده است.(مطهری، ۱۳۷۴: ۲۰۴) خود نیز، چه در بحث های اخلاقی مانند «فلسفه اخلاق» و «تعلیم و تربیت در اسلام» و چه در بحث های اعتقادی و اجتماعی مانند «خدمات متقابل اسلام و ایران» و «اسلام و مقتضیات زمان» به دنبال یادآوری فرهنگ اسلامی به جامعه ی اسلامی می‌باشد تا شاید هویت و خویشتن خویش را دوباره بازیابند.(کشاورزی، ۱۳۸۰: ۸-۶)

نتیجه

تأملی در زندگی و خط‌مشی موفقیت‌آمیز علامه اقبال لاهوری نشان می‌دهد که برای رسیدن به مبانی متقن فکری در مهندسی احیاگری به منظور تبیین تفکر اسلامی، بسیار باید سیر آفاق و انفس کرد. در مکاتب و محضرهای گوناگون به تعلّم و تلمذ برای شناخت حقیقت پرداخت و از زلال اندیشه متفکران جان آگاه برخوردار گردید و درکنار سیر آفاق، در خلوت بیکرانه ی درون باید به خودیابی پرداخت و به خود بازگشت. اقبال می‌خواهد بگوید آنها که پایه‌های شرق‌شناسی را نهاده‌اند منظر و بلکه مقصد دیگری داشته‌اند و شرقِ «خودی» یا «خودِ» شرقی در نگاه مستشرقانه رخ نخواهد نمود. چنین شناختی از همنفسی با کسانی شکل می‌گیرد که صادقانه، آینه ی جان در برابر خورشید بی‌دریغ حقیقت نهاده‌اند. با همین تلقی است که اقبال از دور دست گذشته و از گذشته‌ای نزدیک، مکالمه با مولوی و سید جمال و قطب هایی چون

آنان را برمی‌گزینند و از آیندگان، به مکالمه با شریعتی و مطهری می‌نشینند. شاید بتوان گفت خانه ی احیای تفکر اسلامی در دوره ی معاصر بر چهار ستون سید جمال، اقبال، شریعتی و مطهری استوار است.

تکاپوی مؤمنانه ی اقبال در حوزه‌هایی چون فلسفه، شعر، سیاست، قرآن، وکالت و دیگر مباحث از جمله اقتصاد بیانگر آن است که حضور در عرصه احیاگری با یکجانشینی و کلیشه‌گرایی یا تخصصی‌خوانی محض و مطلق در یک حیطه ی علمی همخوانی ندارد و به وجه اولی با تعصب های ملی‌گرایانه یا مذهبی و فرقه‌ای که نوعاً نتیجه‌ای جز تفرقه و توسعه ی نزاع و نقار بین ملت های مسلمان ندارد بیگانه است.

منابع

۱- اقبال لاهوری، محمد(۱۳۷۶) **کلیات اشعار فارسی**، با مقدمه احمد سروش، تهران: انتشارات سنایی

۲. حکیمی، محمدرضا(بی‌تا) **بیدارگران اقالیم قبله**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی

۲. ـــــــــــــ(۱۳۶۸) **دانش مسلمین**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی

۳. رادفر، ابوالقاسم(۱۳۶۹) **گزیدهٔ اشعار فارسی اقبال لاهوری**، تهران: امیرکبیر.

۴. زرین‌کوب، عبدالحسین(۱۳۶۲) **یادداشتها و اندیشه‌ها**، تهران: جاویدان.

۵. شریعتی، علی(۱۳۸۰) **ما و اقبال**، تهران: الهام.

۶. کشاورزی، ناصر(۱۳۸۰) «**تأثیر اندیشه‌های اقبال لاهوری بر اندیشه‌های استاد مطهری**»، پگاه، شمارهٔ ۲۷، ۲۶ آبان ۱۳۸۰، صص ۸-۶.

۷. معین، محمد(۱۳۷۱) **فرهنگ فارسی**، ۶ مجلد، تهران: امیرکبیر.

۸. ۲۱۳,۱۷۶,۱۱۱,۱۵:۸۰۸۰/Farhikhtegan

۹. http://Yhaood.net

۱۰. http://ganjoor.net/iqbal/